



سلسلة ندوات ومحاضرات (2)

جهود المغاربة في خدمة المذهب الأشعري

بحوث الندوة العلمية التي نظمها

مركز أبي الحسن الأشعري للدراسات والبحوث العقدية

بالرابطة المحمدية للعلماء

بكلية أصول الدين بتطوان

يوم الأربعاء 21 جمادى الثانية 1432 هـ الموافق لـ 25 ماي 2011 م



مركز أبي الحسن الأشعري للدراسات والبحوث العقدية

الرابطة المحمدية للعلماء

العنوان: شارع أحمد الحريزي، 4- تطوان

البريد الإلكتروني: rabiakida@gmail.com

هاتف وفاكس: 539.999.767 /539.999.767(212+)

خضع هذا الكتاب قبل نشره إلى التحكيم والمراجعة

سلسلة: ندوات ومحاضرات (2)

الكتاب: جهود المغاربة في خدمة المذهب الأشعري

تنسيق: مركز أبي الحسن الأشعري للدراسات والبحوث العقدية

خطوط الغلاف: بلعيد حميدي

الإخراج الفني: مريم أكورام/ يوسف الحزيمري

عدد النسخ: 1500.

الطبعة الأولى: 1433هـ_2012م

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تمثل بالضرورة رأي المركز

الإيداع القانوني: 2012 MO 1987

ردمك: 978-9954-542-51-3

الطبع والتوزيع: دار أبي رقراق ـ الرباط

تقديم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد:

فقد حصل الاتفاق بين مجموع المؤمنين برسالة الإسلام على أن الدفاع عن حمى العقيدة من أوجب الواجبات وأسمى الغايات، لذلك حفل تاريخ الإسلام الكلامي بالفرق والمذاهب والاتجاهات العقدية المتعددة، التي ساهمت كلها في الدفاع عن هذه العقيدة وثوابتها، وانتهج أهل السنة ـ من بين هذه الفرق ـ نهجا مطبوعا بالتوسط والاعتدال، فاختطوا طريقا محكوما بالعمل على الجمع بين ثنائية النقل الصحيح والعقل الصريح.

ومن جهته عُني الدرس العقدي بالغرب الإسلامي، عبر تاريخه الطويل وفي مختلف أطوار تطوره بهذه الربوع المباركة، بتجلية معاني العقيدة السنية الأشعرية وتقريبها إلى الناس، بأسلوب ميسّر، لا ينفك في أصوله ومستنداته عن الارتباط بكتاب الله ـ عز وجل ـ وسنة المصطفى ـ صلى الله عليه وسلم ـ والارتكاز على عقول وأفهام المجتبين من علماء هذه الأمة المتميزين.

ولذلك ظهرت جهودهم في خدمة المذهب والفكر الأشعريين بادية للعيان؛ تجسدت في المصنفات الكثيرة المتنوعة التي تجمع ما بين نظم ونثر وشرح وتلخيص وحاشية، مراعية أصناف المتلقين ومسايرة لمستوياتهم العلمية والفكرية وقدراتهم على فهم الخطاب الخاص بهذه العقيدة. فاستحالت مضامين المنظومات والمؤلفات العقدية قيما إيجابية أسهمت في صياغة شخصية إسلامية سوية قادرة على الإحياء

والإبداع، واعية بمهمتها ورسالتها في الحياة، مسهمة في بناء مجتمعها بالابتكار والتجديد في ظل قناعاتها الإيمانية واعتقاداتها العقدية السديدة.

وقد سعى مركز أبي الحسن الأشعري للدراسات والبحوث العقدية لبلورة رؤاه المشروعية العازمة على الكشف عن دور علماء المغرب في خدمة عقيدة أهل السنة إلى تنظيم لقاء علمي في الموضوع استدعى له بعض الباحثين المكبّين حاليا على الدرس الأشعري المغربي بحثا فيه، ودراسة له، وتعريفا به، وهما العالم المجتهد الدكتور محمد الفقير التمسماني (أستاذ الأصول والمقاصد والعقيدة بكلية أصول الدين بتطوان) والباحث الدكتور خالد زهري (المشتغل بالخزانة الحسنية بالرباط)، فأسفر اللقاء عن مادة علمية مهمة، ونتاج فكري ثري، قررنا طبعه ونشره لتعم به الفائدة ويستفيد منه جمهور المثقفين.

والله نسأل أن يثيب جميع من شارك أو ساهم في إنجاح هذه الندوة المباركة، وأن يجعل ثواب هذا العمل في سجل الأعمال الخالدة لمولانا أمير المؤمنين صاحب الجلالة الملك محمد السادس أدام الله نصره وتأييده، والله الموفق والهادي إلى سواء السبيل.

أحمد عبادي

الأمين العام للرابطة المحمدية للعلماء

فهـرس المحتويات

تقديم السيد الأمين العام للرابطة المحمدية للعلماء 5

فهرس المحتويات........................ 7

الكلمة الافتتاحية لرئيس المركز الدكتور جمال علال البختي 13

أولا: عن المركز ومشروعه........................ 16

ثانيا: بين يدي المداخلتين........................ 23

مداخلة الدكتور محمد التمسماني الإدريسي: العقيدة الأشعرية مادة في التعليم والتربية: الواقع والآفاق 25

مقدمة........................ 29

بين يدي الموضوع........................ 31

الأشعرية اختيار المغاربة، لماذا؟ وكيف؟........................ 34

مناهج التصنيف العقدي لدى المغاربة........................ 39

أهم خصائص ومميزات المنهج العقدي لدى المؤلفين المغاربة........................ 40

1- الاستئهال........................ 40

2- التبسيط........................ 40

3- الوحدة........................ 41

العقيدة والأهداف التربوية........................ 43

1- المزاحة........................ 45

2- التداخل........................ 47

3- السياسة........................ 47

مداخلة الدكتور خالد زهري: مستويات الإبداع في علم الكلام الأشعري عند المغاربة 49

مقدمة 53

المطلب الأول: مسيرة التجديد الكلامي بين المشرق والمغرب 54

المطلب الثاني: جدل الحقيقة والإيديولوجيا 85

المطلب الثالث: مقصد الهجرة وهمّ التجديد 101

مشرق الاتباع ومغرب الإبداع 106

أولا: أبو بكر الباقلاني 107

ثانيا: أبو المعالي الجويني 109

ثالثا: أبو حامد الغزالي 119

المطلب الرابع: صلة «الكلام» بـ «الفقه» و«التصوف» 127

المنحى العلمي للتصوف المغربي 132

من «علم الكلام» إلى «فقه الكلام» 139

معالم النزعة العقلية لدى فقهاء المغرب 142

المطلب الخامس: الأبعاد السياسية والاجتماعية والاقتصادية للتداخل بين «الكلام» و«الفقه» و«التصوف» 145

خاتمة 164

تعقيبات 177

رئيس الجلسة 179

مداخلة الدكتور حسن عبد الكريم الوراكلي 180

مداخلة الأستاذ يوسف احنانة 185

مداخلة الدكتور أحمد مونة 187

مداخلة الدكتور عبد الله الشارف 191

صور من وقائع الندوة 19[illegible]

الكلمة الافتتاحية لرئيس المركز ومسير الجلسة

د.جمال علال البختي

بسم الله الرحمن الرحيم، وأصلي وأسلم على النبي الكريم،

وبعد:

ـ الأساتذة والعلمـاء الأفاضل

ـ الطلبة الأعزاء

مرحبا بكم جميعا معنـا في هـذا اللقـاء العلمـي المبـارك الـذي سنخصـصه لمدارسـة وعرض ومناقشة ما يتعلق بالفكر الأشـعري بـالمغرب مـن خـلال جهـود علمـائه في تطوير الدرس الفكري الأشعري، أشكركم جميعا وأشكر إدارة وعمـادة كليـة أصـول الدين على أن أتاحت لنا استغلال هذا الفضاء، ونشكر ماستر الفكر والعقيدة بـالغرب الإسلامي بكلية أصول الدين الذي تفـضل منـشطه الـدكتور محمـد الفقـير التمسماني بالموافقة على التنسيق معنا في إعداد وإنجاح هذا اللقاء المبارك.

إن مركز أبي الحسن الأشعري للدراسات والبحوث العقديـة، الـذي يحتـضن هاتـه الندوة العلمية ويرعاها بالتنسيق مع الماسـتر المـذكور، مركـز أُسـس حـديثا ـ فقـط في الأشهر الأخيرة ـ وهـو تـابع للرابطـة المحمديـة للعلمـاء، وقـد أُسـس للدراسـات وتعميق البحث في نشر الـتراث المتعلـق بـالفكر الأشـعري العقـدي، ولا شـك أنكـم لاحظتم وتبين لكم لأول وهلة بأن اختيار كلية أصول الدين لتكون مجالا لعـرض أول أنشطة المركز العلمية، وتنسيقنا مع الماستر المتخصص في العقيدة في الغـرب الإسـلامي كان تنسيقا مقصودا ومسوغا باعتبار أنـه لا يمكـن أن نتحـدث عـن كليـة للعقيـدة في الغرب الإسلامي كله إلا باستحضار كلية أصول الدين بتطوان؛ لأنها الكلية الوحيـدة على الصعيد الـوطني المتخصـصة في العقيـدة اسمـا وعمـلا، فاختيارنـا لهـذه الكليـة وتنسيقنا معها يأتي في هذا السياق، أملا في تعميق العلاقات من أجـل مـصلحة المركـز والكلية للسير بالدرس العقدي في مغربنا قدما نحو الأفضل.

كلمتي في هذا المفتتح ستنصب أولا: على التعريف بالمشروع الذي يشتغل عليه مركزنا، وثانيا على التمهيد لهذه الندوة وموضوعها بكلمة قصيرة.

أولا: عن المركز ومشروعه:

أثار علم الكلام من الخصومة واللجاجة والمواجهات بين المسلمين في القديم والحديث ما لم يثرها علم آخر، فأيده بعضهم وانتصر لدراسته وترويجه في بلاد الإسلام، وخاصمه البعض الآخر، ومنع من تعليمه وتعلمه والاشتغال به، ولم يحصل ذلك إلا لأنه العلم الذي يتعلق بعقيدة المسلمين، والعقيدة أس الدين ورأسه، باستقامتها يفوز الفرد ويفلح، وبفسادها يقع الضلال والخسران.

ولما كان علم الكلام علما يسعى إلى الدفاع عن العقيدة بالأدلة والحجج النقلية والعقلية، فإن حقيقة الخلاف حوله إنما تعود إلى مسألة الثقة أو عدم الثقة في إمكاناته الدفاعية، كما ترتبط بالوسائل والعُدد المرصودة لمواجهة خصوم العقيدة هل هي ناجعة وقادرة على النهوض بالوظيفة الدفاعية عن الدين من جهة؟ وهل هي مشروعة لا تتعارض مع ما أقره الشارع من مسالك البحث والنظر؟ وهل تراعي الحدود التي ينبغي للعقل الوقوف عندها؟ أم أن هذه الوسائل وتلكم العُدد قاصرة عن الاضطلاع بهذه المهمة، عاجزة عن إنجاح أغراضها؟

ومن هنا فلا شك أن الاتفاق حاصل بين مجموع المعتقدين برسالة الإسلام على أن الدفاع عن حمى العقيدة هو من أوجب الواجبات وأسمى الغايات التي تقوم عليها حياة المؤمن، و«علم الكلام» أو «علم العقيدة» أو «الفقه الأكبر» أو «علم التوحيد» هو العلم المضطلع بهذه المهمة التي لا يمكن أن تنحصر أو ينكمش ظلها ما دام لهذا الدين شرارته الهادية، وما دام له خصوم مناوئون؛ لأن سنة الله في التدافع بين الحق والباطل والخير والشر تستلزم استمرارية المرابطة والمجاهدة بالقلم والفكر والعقل صونا للعقيدة، وحفاظا على الشخصية، ومنافحة عن الهوية الإسلامية في جميع الأعصار.

ومع خلوص النيات وصدق الطوايا في البحث الدفاعي عن العقيدة الإسلامية، إلا أنه لا ينبغي أن نغفل عن تقسيم علمي منهجي في هذا البحث متعلق أولا بالجانب الثابت في العقيدة مما ورد به التوقيف كتابا وسنة لا يمكن تجاوزه أو الزيادة فيه والنقص، وجانب ثان مرتبط بحيز التحول والاجتهاد والتطور الفكري البشري، وهو الجانب الذي يستوعب متغيرات التطور الزماني والاجتهادي بالنظر لتطور المخالف، وتغير أدلته ووسائله، ونوعية الإشكالات والشبهات التي يثيرها ويناظر عليها. فالنوع الأول مقدس منزه، بينما يسري على الثاني ما يسري على عمل الفكر البشري من إصابة الحق والصواب أحيانا، والوقوع في الغفلة والسهو والاختباط الفكري في أحيان أخرى.

وقد عج تاريخ الإسلام الكلامي بالفرق والمذاهب والاتجاهات العقدية المتعددة، ساهمت كلها في الدفاع عن عقيدة الإسلام في وجه خصوم العقيدة المتعددين من أهل كتاب، ومجوس، وصابئة، وفلاسفة، ودهريين، ومانويين ملاحدة، وغيرهم... ولكن الخلاف العقدي بينها تحول مع مرور الوقت إلى صراع مذهبي داخلي احتدم بفعل تنوع المناهج، واختلاف المواقف المبدئية، وتضارب المؤثرات الإيديولوجية المختلفة لدى كل فريق. فغالى من غالى في الاختيارات المضمونية والمنهجية، وازدحمت الساحة باتجاهات كلامية كثيرة أغرقت في التعصب، وإعلانِ البراءة من جمهور المسلمين، ودخل علم الكلام خلال فترات طويلة من تاريخ الإسلام في متاهات تخبّط فيها الفكر، واضطرب العقل الإسلامي، وأصبحت المنهجية الدفاعية لعلم الكلام أداة لتعميق الخلاف، ونشر التعصب، والحكم على أهل الإسلام وتصنيفهم إلى ناجين أو هالكين.

ولكن جماعة من المسلمين حاولت أن تنتهج نهجا مطبوعا بالتوسط، محكوماً باجتهادٍ رحيب يعتمد ثنائية النقل الصحيح والعقل الصريح، وانتهت إلى احتضان مضامين

عقدية مستمدة من مدرسة الصحابة والتابعين، فأعلنت تشبثها بهذا الهدي مجافية التعصب المقيت، متمسكة بالآراء التوسطية المعتدلة، نائية بنفسها عن الوقوف على منصة التكفير للخصم، فاتحة باب الرجاء أمام المسلمين جميعا للدخول في رحمة الله ونوال رضاه الذي يتمناه كل مؤمن، تلك هي مدرسة أهل السنة والجماعة.

وقد كتب الله تعالى لهذا الاتجاه أن يتجذر في بلاد الإسلام، وأن يستمر ويصمد في القيام بواجبه الدعوي والدفاعي عن العقيدة، استهداءً بالقيم الصافية والمحتويات الموضوعية والأدوات المنهجية المتوازنة والواقعية التي اتسم بها فكره في تثبيت أركان العقيدة وحياطتها. أما الاتجاهات الغالية المتعصبة فباد جلها وبقي بعضها شاهدا على الصراع المذهبي الذي فرّق كلمة الأمة، وقطع الرحم بين أبنائها مدة غير يسيرة من الزمن.

إن من الأعلام الذين خلد تاريخ علم الكلام أسماءهم بمداد التوازن والاستقامة شخصية أبي الحسن الأشعري، هذا المفكر الذي عده الكثير من مؤرخي المذاهب المؤسس الحقيقي للاتجاه السني في العقيدة، بالنظر إلى كونه أول من أعلن مشروعية البحث في علم الكلام بالأدلة العقلية وألف في الانتصار لذلك داخل الصف السني.

والأشعري هو أبو الحسن علي بن إسماعيل بن أبي بشر إسحاق بن سالم بن إسماعيل ابن عبد الله بن موسى بن بلال بن أبي بُردَةَ عامر ابن صاحب رسول الله ﷺ أبي موسى الأشعري. ولد على الراجح سنة 260هـ/ 874م بالبصرة، وتوفي ببغداد سنة 324هـ/ 936م، ودفن بين الكرخ وباب البصرة.

كان أبو الحسن الأشعري سنّياً من بيت سنّة ثم درس الاعتزال على أبي علي الجبّائي وتبعه في الاعتزال، ثم تاب ورَقِيَ كرسيّاً في المسجد الجامع بالبصرة يوم الجمعة ونادى بأعلى صوته: «من عرفني فقد عرفني ومن لم يعرفني فإني أعرفه بنفسي، أنا فلان بن فلان كنت أقول بخلق القرآن، وأن الله لا تراه الأبصار، وأن أفعال الشر أنا أفعلها وأنا تائب مقلع، معتقد للرد على المعتزلة مخرج لفضائحهم ومعايبهم».

ويكفي في بيان فضل أبي الحسن الأشعري ثناء الحافظ البيهقي عليه ـ وهو محدث زمانه وشيخ أهل السنة في وقته ـ حيث نجده يقول: «... بلغت النوبة إلى شيخنا أبي الحسن الأشعري فلم يحدث في دين الله حَدَثاً ولم يأت فيه ببدعة، بل أخذ أقاويل الصحابة والتابعين ومن بعدهم من الأئمة في أصول الدين فنصرها بزيادة شرح وتبيين».

وقد ألف الأشعري مؤلفات كثيرة تثبت كفايته وريادته في البحث العقدي على طريقة أهل السنة، ومن أهم ما وصلنا من مؤلفات: كتاب «مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين»، وكتاب «اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع»، وكتاب «الإبانة عن أصول الديانة»، و«رسالة إلى أهل الثغر».

قال القاضي عياض في «ترتيب المدارك»: «لما كثرت تواليفه وانتفع بقوله، وظهر لأهل الحديث والفقه ذبّه عن السنن والدين، تعلق بكتبه أهل السنة، وأخذوا عنه ودرسوا عليه، وتفقهوا في طريقه، وكثر طلبته وأتباعه لتعلم تلك الطرق في الذب عن السنة، وبسط الحجج والأدلة في نصر الملة، فسموا باسمه، وتلاهم أتباعهم وطلبتهم فعُرفوا بذلك، وإنما كانوا يعرفون قبل ذلك بالمثبتة، سمة عرفتهم بها المعتزلة، إذ أثبتوا من السنة والشرع ما نفوه... فأهل السنة من أهل المشرق والمغرب بحججه يحتجون، وعلى منهاجه يذهبون، وقد أثنى عليه غير واحد منهم، وأثنوا على مذهبه وطريقته»(2/ 525).

سعى الأشعري بما طرحه في مشروعه العقدي التجديدي إلى رأب الصدع بين المذاهب الكلامية استنادا إلى ثوابت إسلامية مستوحاة من بيان القرآن الكريم والسنّة النبوية، ولكنه كان مستحضرا لأمر النظر في الكسب العلمي الذي أدى إلى الاختلاف المذهبي؛ فأعاد النظر فيه وفق قاعدة الواقعية والشمول، ولأجل ذلك لقيت منهجيته في

معالجة قضايا الاجتهاد الفكري في الدفاع عن مبادئ العقيدة الكثير من الاستحسان والقبول.

وما من أحدٍ يروم النظر في تجديد علم الكلام وربطه بمتطلبات عصره إلاّ ويستحثه الواقع على النظر في تراث أبي الحسن الأشعري، ولا يعني ذلك التحجر على مواقف تراثية في سياق مواجهة النوازل المستأنفة على نحو يأسر الفكر، ويعطل الاجتهاد؛ وإنما القصد أن يستلهم الناظر روح التدين الإسلامي ومقاصده في ذلك التراث، ليكون مِعواناً له على مقارعة التحديات الفلسفية المعاصرة. وإذا كان أبو الحسن قد نجح ببعد نظره في أن يختط أسلوبا منهجّيا علميًا يتسم بالواقعية والشمول في زمانه، ويستجلب الأنصار والأحلاف، فإن نسق التحديات الفلسفية المعاصرة لم يُحدث تحولاً في طبيعة القضايا الميتافيزيقية، أو الدينية المتعلقة بفقه التصورات وقضاياه العامة.

وإذا كان الأمر على ما تقدم؛ فإن ما أنتجه إمام الأشاعرة من عطاء عقدي لا بد أن يستحضر حاليا ليرفدنا بثوابت منهجية تكون لنا سندا في بيان أسس العقيدة، والنظر في التراث الفلسفي الكوني حسب قواعد: التصحيح، والواقعة، والاعتدال، والتوسط، وذلك يُهيئ لنا حظا كبيرا من المرونة في التعامل مع الغير، والاستفادة من عطاءاته العلمية والفكرية والمنهجية مع اعتبار واستحضار ثوابتنا الدينية والمنهجية، وتسديد الأفهام على طريق الاعتراف والحوار لا على متاهة الإقصاء والشجار. ومن ثم تتحول تلك التحديات الفكرية الحالية من كونها أداة يمتلكها الخصم لضرب الإسلام وتقويض أركانه العلمية والعقدية، إلى وسيلة للبناء والاعتراف، ومرتكزا لتجديد علم الكلام الإسلامي ذي الثوابت السنية الأشعرية في الاستفادة من عطاءات ومنجزات الإنسانية العلمية وتوجيهها نحو مقاصد إسلامية كُليّة شاملة وجامعة لكل الناس، يقضي قضاءً حاسما على «مقالات الملحدين»، ويوّجه «مقالات الإسلاميين» نحو الأسس الجامعة والموحدة لهم.

إن مراكز البحث التابعة للرابطة المحمدية للعلماء يتقاطع داخلها بعدان الأول مرتبط بالمتفق عليه من الثوابت الوطنية الموجهة للرؤية الدينية والمذهبية، وآخر علمي محض (لأنها مراكز للبحث العلمي المحايد والموضوعي)، ولعل مهمة المشرفين على المراكز في خصوص تدبير هذين البعدين تتطلب نوعا من التوازن بين ما يتطلبه البحث النزيه من تجرد ومصداقية ونقد، وبين ما ينبغي الالتزام به من محافظة على تصورات خاصة لمفهوم إصلاح الحقل الديني بالشروط والمواصفات التي اتفق عليها المغاربة الآن. ومن ثمّ فإن أي مشاركة في بناء الرؤية التصورية للعمل والبحث لا بد أن تستند إلى تصور مشروعي في صياغة الفلسفة الجوهرية التي يلزم سلوكها في تخطيط الآفاق، وتبني المنهجيات، واختيار المواضيع والقضايا ذات الأولوية في مجال البحث العلمي بالمراكز المذكورة.

وعموما فإن المنحى الذي سيعتمده مركز أبي الحسن الأشعري للدراسات والبحوث العقدية يقوم على دعائم أساسية بغية إثراء البحث في هذا الجانب من أهمها:

⊛ دعامة التعريف بالتراث المغربي في العقيدة تحقيقا ودراسة.

⊛ دعامة البحث المُوازِن بين الاتجاهات الكلامية والفلسفية في المغرب وفي العالم الإسلامي.

⊛ دعامة تجديد الفكر الكلامي وتطوير البحث في الاستفادة من التراث الأشعري وغيره(على مستوى المنهج، والقضايا المبحوثة، والآليات المعتمدة)، لتحقيق الفاعلية وبث الحيوية في هذا الفكر.

⊛ دعامة البحث في الفكر الإسلامي العقدي في تأثيره وتأثره بالفكر الغربي الديني والوضعي من أجل إرساء سبل الحوار الحضاري برؤية إسلامية مضبوطة.

إن اعتماد هذه الدعامات في إطار مشروع متكامل يحدد الغايات والأهداف للبحث العلمي في المركز سيسمح ـ بحول الله ـ بتجاوز الكثير من العراقيل ومواجهة الصعاب التي تواجه هذه التجربة العلمية والدينية الفتية.

ولا بد لكل مشروع يسعى إلى التبلور، ويتشوّف إلى استيفاء مرادات علمية وحضارية، من اعتماد الوسائل المناسبة والمفضية إلى المقصود. ومن الوسائل التي سيعتمدها مركز العقيدة:

⊛ ربط الصلات مع مصادر المادة العقدية في الداخل والخارج من مكتبات عامة وخاصة، ومراكز للبحث، وجامعات وكليات، ومؤسسات متنوعة قصد التزود بالأعمال التراثية والعلمية عموما الصالحة للنشر والترويج.

⊛ تحفيز عقول وأفكار العلماء والباحثين من أجل المشاركة في تقديم رؤى علمية سديدة لتطوير الدرس الكلامي عموما والأشعري خصوصا وتعميق البحوث في التراث بما يستجيب لمتطلبات العصر وحاجات المؤمنين لتثبيت عقيدتهم والدفاع عنها في وجه المشككين.

⊛ إبرام الشراكات مع الجهات المتعددة التي يمكن أن تكون مجالا للاستفادة من مساهمات المركز، أو إفادته علما وفكرا وخبرة.

⊛ تنظيم الدورات التدريبية لتكوين الباحثين في مجال البحث العقدي، واستدعاء الخبراء للتأطير.

⊛ تنظيم لقاءات علمية (محاضرات ـ ندوات ـ أيام دراسية ـ مؤتمرات...) للتعريف بالاختيارات العقدية والمذهبية للمغاربة، وتقريب الناشئة خاصة من ملامسة البعد العقدي وأهميته في الإسلام.

⊛ إعداد مشروع بيبليوغرافي عن الأعمال العلمية والأكاديمية المنجزة عن التراث الأشعري: (الكتب، التحقيقات، المقالات، الأطاريح الجامعية).

❁ إعداد معجم للتعريف بالمفكرين الأشاعرة في الغرب الإسلامي.

❁ إنشاء خلية إعلامية يكون من مهامها التعريف بالمركز وأنشطته ومنشوراته، عن طريق إنشاء موقع إلكتروني، وإصدار مجلة ـ على المدى المتوسط ـ لذلك الغرض.

ثانيا: بين يدي المداخلتين:

وفي هذا الإطار يأتي تنظيمنا اليوم لهذه الندوة العلمية الأولى التي لنا ولكم شرف الحضور فيها، ولي شرف تسييرها، لكي نستمع إلى باحثيْن سيناقشان معنا قضايا لصيقة باهتماماتنا البحثية، تتعلق بالجهود التي نسعى جميعا إلى بلورتها، وإلى كشف اللثام عنها، من أجل التعمق وسبر أغوار وجودنا؛ باعتبار أن العقيدة هي رمز وحياة كل مسلم، والغاية الكبرى من خلقه واستخلافه في هذا الكون، قال تعالى:﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَالِانسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾[1].

نستضيف في هذه الجلسة العلمية المباركة عالميْن متميزين معروفين على الصعيد المحلي والوطني، أولهما هو المنسق الذي تعرفونه جميعا الدكتور محمد الفقير التمسماني الإدريسي، نستمع إليه بعد قليل في مداخلة عن «العقيدة الأشعرية وجهود المغاربة التربوية في تدريسها»، ويحضر معنا أيضا الباحث المتمكن الدكتور خالد زهري المتخصص في عالم المخطوطات والفهارس، ولكنه كذلك باحث ومنقب، وعالم متعمق في الدراسات الفكرية المتعلقة بمجال التصوف؛ ومن المقتنعين بأهمية الاشتغال على الفكر الأشعري، له مؤلفات لن أقوم بسردها عليكم لكثرتها وتنوعها، آخرها «فهرس العقيدة الأشعرية بالخزانة الحسنية» و«فهرس علم المنطق»...، وستجلي مداخلته بعضا من «جهود المغاربة في خدمة العقيدة الأشعرية».

وأحيل الآن الكلمة على المتدخل الأول شاكرا له مشاركته سلفا.

---

(1) الذاريات: 56.

العقيدة الأشعرية مادة في التعليم والتربية:
الواقع والآفاق

د. محمد التمسماني الإدريسي

الباحث في سطور

الدكتور محمد التمسماني الإدريسي d_temsamani@maktoob.com

- أستاذ التعليم العالي بكلية أصول الدين بتطوان جامعة القرويين.
- أستاذ زائر بمؤسسة دار الحديث الحسنية بالرباط.
- دكتوراه الدولة في موضوع «الاجتهاد الذرائعي وأثره في الفقه الإسلامي، المذهب المالكي نموذجا».
- رئيس شعبة الفلسفة والفكر الإسلامي والحضارة بكلية أصول الدين بتطوان وعضو اللجنة العلمية بها.
- منسق ماستر العقيدة والفكر في الغرب الإسلامي بكلية أصول الدين بتطوان جامعة القرويين.
- عضو المجلس العلمي بمدينة طنجة.

من أبحاثه المنشورة:

- ظاهرة الغلو في الدين في الميزان.
- منهجية الإمام مالك الأصولية: الخصائص والآثار.
- المدرسة المالكية الأصولية وإبداع المغاربة فيها.
- الانتصار لأهل المدينة للإمام ابن الفخار المالكي(ت.419هـ) دراسة وتحقيق.

مُقَدِّمَة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين سيدنا محمد ابن عبد الله وعلى آله الطيبين الطاهرين ورضي الله عن الصحابة أجمعين والتابعين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد:

الأخ الكريم الباحث المقتدر فضيلة الدكتور جمال علال البختي ـ حفظه الله ـ

السادة الحضور.

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته

في البداية أغتنم أولاً هذه الفرصة لأتقدم بالشكر الجزيل للجهة المنظمة وأخص بالذكر مركز أبي الحسن الأشعري للدراسات والبحوث العقدية، ولأهنئهم ثانياً على حسن اختيار الموضوع: جهود المغاربة في خدمة المذهب الأشعري.

وإنني بهذه المناسبة المباركة يشرفني أن أسهم معكم في إنجاح هذا الملتقى الهام بهذا الموضوع المتواضع: «العقيدة الأشعرية مادة في التعليم والتربية ـ الواقع والآفاق».

ثم إنه لا يخفى على الدارسين ما يكتسيه هذا الموضوع من جدة فيما أعلم لا من حيث البناء، ولا كذلك من حيث المضمون.

وهو في جملته يستهدف: توضيح أهمية الاعتقاد الصحيح في التربية والتعليم، ويكشف اللثام عن جملة من الحقائق المتعلقة بالمنهج الأشعري في العقيدة. ويبرز الجهود التي بذلها علماؤنا ـ رحمهم الله تعالى ـ عبر العصور المختلفة في مجال تثبيته والمحافظة عليه، بما يقيمه ويدفع عنه الاختلالات التي تعرض له.

ثم إن البحث يحاول الإجابة باختصار شديد عن الأسئلة الآتية:

- ✓ ما هي مقاصد المغاربة في اختيار المذهب الأشعري؟
- ✓ ما هي سمـات هذا المنهج ومعالمه؟
- ✓ ما هي الأطوار والمراحل التي مر بها؟
- ✓ هل كُتب الدرس العقدي تعبر عن المذهب الأشعري، أو ما مدى تعبيرها عنه؟

بين يدي الموضوع:

لا يخفى علينا جميعا ما للموضوع من أهمية بالغة وفوائد عظيمة يمكن إجمال الحديث عنها فيما يأتي:

1- إن العقيدة الصحيحة: ضرورة للإنسان في كل زمان ومكان، ضرورة الماء والهواء بل أعظم، ففيها: السعادة الكاملة، ونيل الحياة الأبدية الباقية.

وليس هناك ما يوحد صفوف المسلمين ويجمع كلمتهم - في كل زمان وخاصة في العصر الحاضر دون أن تتوزعها الأهواء وتتجاذبها الفرق - كالعودة إلى منهج العقيدة الصحيحة، والانطلاق منها للبناء والتربية والدعوة والتوجيه، وقديما قيل: التوحيد أصل وأساس في التوحيد .

2- إن التوحيد أول صفة ميزت الحضارة الإسلامية عن باقي الحضارات، فهو الذي يعطي للحضارة الإسلامية مقوماتها.

ومن هنا أنزله علماء الإسلام منزلة الصدارة في كل شيء. قال تعالى: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱسْتَغْفِرْ لِذَنۢبِكَ﴾[1]، فمن لم يتصف بالعلم اتصف بالجهل أو بضد من أضداده. لهذا بوب الإمام البخاري في كتابه «الصحيح» بقوله: «باب العلم قبل القول والعمل لقول الله تعالى: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱسْتَغْفِرْ لِذَنۢبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ مُتَقَلَّبَكُمْ وَمَثْوَىٰكُمْ﴾[2] فبدأ بالعلم... ».

يقول الإمام أبو الحسن الأشعري رحمه الله في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِٱللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ﴾[3] قال: «معناه: من يقول بلسانه وليس بقلبه

(1) سورة محمد، الآية: 20.

(2) سورة محمد، الآية: 20.

(3) سورة يوسف، الآية: 106.

علم»[1].وقال تعالى: ﴿مِنَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ ءَامَنَّا بِأَفْوَٰهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِن قُلُوبُهُمْ﴾[2].
ومنه الحديث الصحيح في المقبور: «سمعت الناس يقولون شيئاً فقلته».

ولما أرسل النبيﷺ معاذ بن جبل خاطبه :«فليكن أول ما تدعوهم إليه شهادة أن لا إله إلا الله».

ويقول الإمام جعفر الصادق رحمه الله تعالى عنه حين سأله الناس: مالنا ندعو فلا يستجاب لنا؟ فقال: «لأنكم دعوتم من لا تعرفون[3]». لذا قال العلماء: «ومن دعا الله سبحانه وهو غير عارف به فما دعاه قط».

3- إن علم التوحيد هو الأصل الأصيل للدين الإسلامي، وهو المقصود الأول بدعوة النبوءة والرسالة، كانت العمدة في تربية المجتمع في صدر الإسلام عليه تعلما وتعليما. فأصول التربية الإسلامية في عصر السلف ترجع إلى علوم أربعة: التوحيد والتفسير والحديث والفقه. كما أن صحة الاعتقاد الديني أساس في التعليم الإسلامي.

ومن المعلوم أن التربية الإسلامية تتميز بكونها: جامعة بين التحقق بعقائد الدين، والتخلق بالآداب الشرعية في جميع الأعمال. ولا شك أن العقائد الراسخة تظهر آثارها في العزائم والأعمال وتأثير الأفكار والإرادات، ولا يمكن للمتخلقين بها أن يزيحوها عن أنفسهم. وهذا شأن الإيمان في جميع شؤونه وأطواره، له خواص لا تفارقه، وصفات جميلة لا تزايله، وخلائق عالية لا تباينه، بها كان المؤمنون يمتازون في الصدر الأول.

---

(1) انظر: أربعون مسألة في أصول الدين للإمام السكوني، ص. 54.

(2) سورة المائدة، الآية: 43.

(3) انظر: م، س، ص. 55.

أيها السادة الحضور:

لماذا هذا الموضوع؟

سؤال يشغل بالنا جميعا، والجواب عنه باختصار هو: أن لكل أمة منظومتها العقدية الفكرية في الأصول والفروع والمناهج والمسالك.

وإن المنظومة العقدية الفكرية المغربية هي: بناء عقدي ذو أبعاد أربعة:

1-البعد المذهبي: مالكي، يمثل الأساس.

2-البعد المدرسي: سلفي، يمثل الاتجاه.

3-البعد المنهجي: أشعري، يمثل الاختيار.

4-البعد الجغرافي: مغربي، يمثل الانتماء .

وبهذا ندرك أن الالتزام بهذا المنهج أساسه وقاعدته الالتزام بالمذهب، ولا شك أن أهل الحل والعقد رأوا أن المصلحة العامة تقتضي أن يكون المذهب الرسمي للدولة المغربية هو المذهب المالكي.

وهنا يرد سؤال: هل رسم الإمام مالك لنفسه منهجا في العقيدة؟

بالتأمل والدراسة لما كتب عن حياة هذا الإمام نخلص إلى نتيجة مؤداها: أن الإمام مالكاً رحمه الله كان له منهج عقدي واضح المعالم، وأنه كان في عصره حامل راية الدعوة إلى المنهج الوسطي. وأن مذهبه في المعتقد أقرب المذاهب إلى الفطرة الإنسانية.

وهذا راجع بالأساس إلى البيئة التي نشأ فيها. يقول علماء الأخلاق: «إن البيئة والوسط الذي يعيش فيه الإنسان له تأثير كبير في تكوينه، لأن أعمال المجتمع الطيب وأحواله تسري في نفوس الأفراد من غير أن يشعروا». ولا شك أن المجتمع المدني في

تلك العصور هو مجتمع الوسطية والفطرة بامتياز بشهادة النبيﷺ إذ قال: «خيرُ الناسِ قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم»[1].

الأشعرية اختيار المغاربة، لماذا؟ وكيف؟

من المعلوم: أن العقيدة الأشعرية منهج وطريقة للسلف اختارها الإمام أبو الحسن الأشعري وليست من إبداعه وابتكاره، يقول العلامة محمد بن قاسم القادري رحمه الله في حاشيته: «ثم اعلم أن الأشعري والماتريدي لم يبدعا من عندهما رأيا ولا مذهبا. وإنما كان الأشعري ينصر الأدلة التي استدل بها مالك والشافعي. كما أن الماتريدي ينصر الأدلة التي استدل بها أبو حنيفة. ولهما في ذلك أسوة بالصحابة. فقد ورد أن ابن عمر ناظر منكر القدر. كما ورد أن ابن عباس ناظر الخوارج. وأما أحمد بن حنبل فكان ينصر أدلته بنفسه. قال الإسماعيلي: أعاد الله هذا الدين بعدما ذهب أحمد بن حنبل بأبي الحسن الأشعري»[2].

ويقول العلامة الحسن اليوسي في «قانون العلم»: «وأما واضعه فقيل: هو الشيخ أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري. ولا شك أنه هو الذي دوّن هذا العلم وهذّب مطالبه، ونقّح مشاربه. فهو إمام أهل السنة غير مدافع. ولكن عده واضعاً غير بيِّن. فإن هذا العلم كان قبله، وكانت له علماء يخوضون فيه. كالقلانسي وعبد الله ابن كلاب. وكانوا قبل الشيخ يسمون بالمثبتة لإثباتهم ما نفته المعتزلة. وأيضاً علم الكلام كما مر صادق بقول الموافق والمخالف. والشيخ كان يدرسه على أبي على الجبائي وقصته معلومة. فكيف يكون واضعاً؟

والأولى أنه علم قرآني. لأنه مبسوط في كلام الله تعالى بذكر العقائد، وذكر النبوءات، وذكر السمعيات، وذلك مجموعه مع ذكر ما يتوقف عليه وجود الصانع تعالى من

---

(1) متفق عليه.

(2) الحاشية على شرح الطيب بن كيران لتوحيد ابن عاشر، ج.1، ص. 23، الطبعة الحجرية.

حدوث العالم المشار إليه بخلق السماوات والأرض والنفوس وغيرها. والإشارة إلى مذاهب المبطلين كالمثلثة والمثنية والطبائعيين، وإنكار ذلك عليهم، والجواب عن شبه المبلغين المنكرين بشيء من ذلك إمكاناً أو وجوداً، كقوله تعالى: ﴿كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلشَّجَرِ ٱلْأَخْضَرِ نَارًا﴾[3]، أو ذكر حجج إبراهيم وغيره من الأنبياء إقراراً لها، وحِكَم لقمان وغير ذلك مما يطول.

وتكلم فيه النبيﷺ كإبطاله اعتقاد الأعراب في الأنواء وفي العدوى، وغير ذلك وهلم جرا. وهذا إذا اعتبر الكلام معزولاً عن العلم الإلهي، وأما إن اعتبر الإلهي، وأنه المأخوذ في الملة بعد تنقيحه بإبطال الباطل وتصحيح الصحيح، فلا إشكال أن وضعه قديم»[4].

ويقول العلامة ابن الحاج في «حاشيته على شرح ميارة» بعد نقله كلام اليوسي السابق: «فلعل مراد من جعله واضعاً لعلم العقائد كميارة والوالد ـ قُدِّس سره ـ في «أرجوزته» حيث قال:

واضعه هو الإمام الأشعري ... أتى به من كل شبهة عري
أمره به الرسول رؤيا ... فكان أحسن الأنام رأياً

أنه أول من تصدى لتحرير عقائد أهل السنة وتلخيصها، ودفع الشكوك والشبه عنها، وإبطال دعوى الخصوم، وجعل ذلك علماً مفرداً بالتدوين»[5].

---

(1) سورة الأنبياء، الآية: 103.

(2) سورة يس، الآية: 78.

(3) سورة يس، الآية: 79.

(4) قانون العلم، ص. 40.

(5) الحاشية، ج.1، ص. 8.

وصرح العلامة محمد بن الحسن الحجوي في «الفكر السامي»: بأن المذهب الأشعري في أساسه: رد على المذهب الاعتزالي، وما دخل إنما كان القصد منه اعتباره وسيلة وأداة للمواجهة[1].

ومما له علاقة وثيقة بالموضوع السؤالان الآتيان:

هل يمكن عدّ واعتبار طريقة الإمام أبي الحسن الأشعري ومنهجه في العقائد مذهبا مقلدا؟

ثم ما معنى التمذهب والتقليد في العقائد؟

والجواب عن ذلك باختصار هو: أننا نعلم أن مذهب الإمام الأشعري قد انتشر شرقاً وغرباً، ولا مشاحة في هذا الإطلاق على اعتبار آخر مغاير لما تُعورف عليه في الفروع الفقهية.

يقول الإمام القاضي عياض في «ترتيب المدارك»: «فأهل السنة من أهل المشرق والمغرب، بحججه يحتجون، وعلى منهاجه يذهبون، وقد أثنى عليه غير واحد منهم، وأثنوا على مذهبه وطريقه»[2].

وقال أيضاً: «وصنف لأهل السنة التصانيف، وأقام الحجج على إثبات السنة، وما نفاه أهل البدع من صفات الله تعالى ورؤيته وقدم كلامه، وقدرته وأمور السمع الواردة ...»، إلى أن قال: «تعلق بكتبه أهل السنة وأخذوا عنه، ودرسوا عليه، وتفقهوا في طريقه، وكثر طلبته وأتباعه لتعلم تلك الطرق في الذب عن السنة، وبسط الحجج والأدلة في نصر الملة، فسموا باسمه، وتلاهم أتباعهم وطلبتهم فعرفوا بذلك - يعني الأشاعرة - وإنما كانوا يعرفون قبل ذلك بالمثبتة، سمة عرفتهم بها المعتزلة. إذ أثبتوا من السنة والشرع ما نفوه»[3].

---

(1) الفكر السامي، ج.3، ص. 106.

(2) ترتيب المدارك، ج.5، ص. 25.

(3) المصدر السابق، ج.5، ص. 24.

أيها السادة الحضور:

كيف تعامل المغاربة مع هذه المنظومة العقدية الفكرية؟ وما هي الجهود التي بذلها علماء المغرب في صيانتها وحفظها وتطويرها؟

الواقع ـ أنهم التزموها، وساروا على نهجها في العصور المختلفة، وإن اختلفوا في بعض التفاصيل، إما لاختلاف في التصور نتيجة التطور، أو بسبب اختلاف العوارض والأحوال. والأفكار والتصورات قابلة للتغيُّر بتغير الزمان والمكان والأحوال.

ولقد عرف المنحى العقدي لدى المغاربة مراحل عدة، تنوعت فيها أساليبه واختلفت وسائله باختلاف العصور وتقدم الدول وتأخرها.

يشهد التاريخ على الدور الهام الذي قام به الفقهاء في المحافظة على المنظومة العقدية المغربية.

ويشهد التاريخ أنه كان للفقهاء الكبار الأثر في بناء صرح المنظومة، واستنهاض الهمم لحمايتها وجبر التلافي ما أمكن.

ويشهد لهم بما بذلوه من جهود في التصدي للدعوات الباطلة والبدع المنحرفة والتيارات الهدامة، والأفكار الدخيلة، ومكافحة كل أنواع التخلف المادي والمعنوي والجمود العقلي، وأنهم بذلوا جهودا كبيرة في خدمة المنهج الأشعري وتثبيت دعائمه، نذكر منها على سبيل المثال:

1-تنظيم مسائله المنتشرة في الكتب والدواوين وجمعها في ديوان جامع مستقل.

2-تأليف المؤلفات الجامعة لأسسه مع مراعاة الاختصار.

3-حماية الاختيار وصيانته، وتحمل المسؤولية في تنزيه العقائد والشعائر الدينية.

4-تميزهم بإبداع ووضع قوانين ضمنوها أبحاثا ورسائل طار صيتها في الأفاق.

وتشهد كتب التاريخ: أن للمغاربة القدح المعلى في الدراسات العقدية عموما. ولا أدل على ذلك من تلكم المصنفات وغيرها من البحوث والدراسات التي أسهمت في تقديم تصور وسطي ناصع وفكر مشرق مستنير، كما أسهمت في المحافظة على وحدة الأمة وذلك بالسعي من أجل إيجاد الحلول المرضية لما يطرأ ويطرح من مشكلات ومعضلات وآفات بالآراء الصائبة الملائمة .

يقول الفقيه أبو عبد الله محمد بن عمار الميورقي في قصيدة له يمدح فيه الإمام ومذهبه:

وكن في المذاهب مالكياً ... مدينيا وسنّيّا متينا
مدينة خير من ركب المطايا ... ومهبط وحي رب العالمينا
بها كان النبي وخير صحب ... وأكثرهم بها أضحى دفينا
ومالك الرضى لا شك فيه ... وقد سلك الطريق المستبينا
نظرنا في المذاهب ما رأينا ... كمذهب مالك للناظرينا
فلم تلف الخوارج فيه بتا ... ولم تظهر على طول السنينا
ومذهبنا اتباع لا ابتداع ... كما اتبع الكريم الأكرمينا
وعندي كل مجتهد مصيب ... ولكن مالك في السابقينا.

ويقول العلامة الوزير الإسحاقي في «رحلته الحجازية»[1]: «قلت وليتحقق المتحقق ويعتقد الصحيح الاعتقاد أنه: لا إسلام إلا ببلاد المغرب،لأنهم على جادة واضحة لا بنيات لها، وما سوى ذلك مما بهذه الجهات المشرقية فأهواء متشعبة وبدع وفرق ضالة

(1) كانت سنة 1143هـ في رفقة الأميرة خناثة أم السلطان مولاي عبد الله رحمه الله.

وشيع الأمر عصمه الله من أهلها، أما أهل المغرب فعلى مذهب الإمام مالك في الفروع وعلى مذهب أبي الحسن الأشعري في الاعتقادات سالمين من الشبهات والنزغات والتشيعات والنزوات، وعلم علمائه سالم من التخليط والتدليس رواية صريحة ودراية صحيحة، كل عالم منهم فيهما رئيس يشاركون في العلوم كلها فقهاً وحديثاً وأصولاً وتفسيراً وإعراباً وغير ذلك جزاء من ربك عطاء حساباً، على أن المشرق اليوم فيما رأينا وخبرنا واختبرنا ما بقي فيه من تشد إليه الرحال في طلب العلم . لله الأمر من قبل ومن بعد رجع»[1].

مناهج التصنيف العقدي لدى المغاربة:

حينما بدأ التأليف لدى علمائنا في مختلف موضوعات العلم كان موضوع العقيدة يأخذ الصدارة في أول أبحاثهم وتآليفهم، كما نجد ذلك في الكتب التي وصلت إلينا، ولا شك أن اختلاف وتباين مدارس ومناهج وأساليب التصنيف في أي مادة علمية يشكل أحد أهم أسباب إثراء روافد البحث فيها، إذ يتناولها كل من زاويته ونظرته الخاصة. ومن هذا المنطلق افتخرت المكتبة المغربية بمادة عقدية نادرة، وطريقة في الدراسة والتبليغ صاغها مفكرون عظام بمناهج متعددة، دلت على اتساع أفق هذه الكوكبة المبدعة الفذة.

ومن أبرز تلك المناهج:

- المنهج الأصولي الذي يُرجِع كل مسألة عقدية إلى أصلها من الكتاب والسنة.
- المنهج المختصر الذي يستوعب فيه اللفظ المركز، والجملة المختصرة القضايا العقدية؛ وذلك بغرض سهولة حفظها وانتشارها.

---

(1) رحلة الإسحاقي، ص. 253، مخطوط خاص.

➢ المنهج النظمي؛ إذ تُصاغ القضايا في قوالب منظومات شعرية بغرض تيسير حفظه على طلاب العلم، وخير من يمثل هذا المنهج الإمام ابن عاشر (1040هـ).

➢ المنهج الإشاري الذي يعنى بالدلالات السلوكية والمعاني التربوية.

أهم خصائص ومميزات المنهج العقدي لدى المؤلفين المغاربة:

1- الاستئهال:

وجدنا بالتتبع والاستقراء أنه لم يكن ليخوض في هذا العلم إلا من رسخت قدمه فيه وأحاط بكلياته وجزئياته، وذلك تطبيقا للقاعدة التي تقول: إن العلوم النقلية تحتاج إلى معرفة القائل وعدالة الناقل، فلا تؤخذ إلا عمن كان عالماً بها. قال ابن سيرين رحمه الله: «إن هذا العلم دين فانظروا عمن تأخذوا دينكم».

وسُئل الإمام مالك رحمه الله عن حديث الصورة: «خلق الله آدم على صورته وطوله ستون ذراعاً»: فأنكر ذلك إنكاراً شديداً. ونهى أن يتحدث به أحد.

فقيل له: يتكلم فيه ابن الزناد وابن جريج. فأجاب بما يدل على أنهما ليسا من أهل هذا الشأن، والقصة معلومة.

ويقول الإمام ابن خزيمة رحمه الله: «فتفقهوا رحمكم الله معنى الخبر، لا تغلطوا ولا تغالطوا فتضلوا عن سواء السبيل وتحملوا على القول بالتشبيه الذي هو ضلال»[1].

2- التبسيط:

فإننا نعلم أن القضايا العقدية في المغرب في العصور الأولى كانت بسيطة. ثم ما لبث أن نشأت المجادلات بين علماء العقيدة من الفرق المختلفة ونالت علم العقائد، وفيما هم كذلك ترجمت الفلسفة فتظاهر السببان وأثرا اختلافات بسيطة أولية، وهي اختلافات نظرية أنشأها البحث.

---

(1) كتاب التوحيد لابن خزيمة، ج.1، ص. 84-85.

وتحدثنا كتب التاريخ: أن المذاهب الفكرية التي وجدت في المشرق انتقلت كذلك إلى الغرب الإسلامي مثل الخوارج والمعتزلة والشيعة.

لكن وبالرغم من ذلك فإن البساطة بقيت السمة الغالبة. فكانت القضايا العقدية تتناول خالية من التعقيد والجدال.

لذا كانوا يضربون عن كثير مما أطنب فيه الشراح من أقوال المعتزلة، لكون الكلام في مثل هذه الأمور كما يقولون: «ضرب في حديد بارد وجهاد مع غير مجاهد»؛ ولأن كثرة النظر إلى الباطل يكدر صفاء نور القلوب، وهو من أكبر العيوب.

3- الوحدة:

الوحدة الفكرية الموضوعية الجامعة باشتمالها على الاعتقادات والمسائل العملية التي يتميز بها المسلم عن غيره في شؤون الحياة كلها، عباداته ومعاملاته الخاصة والعامة، والآداب والرقائق التي تهتم بالنفس الإنسانية في تزكيتها وتهذيبها والوصول بها إلى درجات وصفات الرجال الكمل.

والمالكية يتبعون في ذلك (الوحدة الجامعة) الإمام مالك فإنه رحمه الله بعد أن رسم في موطئه المنهج القويم مهتديا بطريقة أهل المدينة ومقتفيا آثارهم، ختمه بالكتاب الجامع. الذي هو وضع من إبداع الإمام واختراعه لم يسبق إليه.

يقول الإمام القرافي رحمه الله تعالى: «هذا الكتاب يختص بمذهب مالك، لا يوجد في تصانيف غيره من المذاهب... وسموها بالجامع، أي جامع الأشتات من المسائل التي لا تناسب غيره من الكتب. وهي ثلاثة أجناس:

- ✓ ما يتعلق بالعقيدة ؛
- ✓ وما يتعلق بالأقوال؛

✓ وما يتعلق بالأفعال، وهو الأفعال والتروك بجميع الجوارح[1]».

ولقد سار على هذا التقسيم ثلة من أئمة المذهب في المغرب الإسلامي نذكر منهم على سبيل المثال:

➢ الإمام ابن أبي زيد القيرواني (ت.386هـ) في كتابه: «الرسالة».

➢ والإمام أبو عبد الله ابن الطلاع القرطبي (ت.497هـ) في كتابه: «المقنع في المذهب المالكي»[2].

➢ والإمام أبو الوليد ابن رشد الجد القرطبي (ت.520هـ) في كتابه: «المقدمات الممهدات».

➢ والإمام أبو العباس القرافي (ت.684هـ) في كتابه: «الذخيرة».

➢ والإمام أبو القاسم ابن جزي الغرناطي (ت.741هـ) في كتابه: «القوانين الفقهية».

➢ والإمام عبد الواحد ابن عاشر الفاسي المغربي (ت.1040هـ) في كتابه: «المرشد المعين على الضروري من علوم الدين».

وهذه الوحدة الموضوعية الجامعة لها أهمية قصوى وأثر بالغ في التوجيه والإرشاد؛ إذ تُقَدّم من خلالها مهمات العلوم الثلاثة: العقائد والفقه والتصوف المتعلقة بأقسام الدين الثلاثة: الإيمان والإسلام والإحسان. على أن من اقتصر على هذا النوع من المصنفات الجامعة اكتسب ما وجب عليه تعلمه من العلم الواجب على الأعيان. وهي طريقة مفيدة في تعليم الناشئة حيث يجمع لهم بين العقيدة التي هي الأساس الأول وعليها قام كيان الدين كله، وكيفية تأدية أركان الدين والتي بموجبها يدخل الإنسان في الإسلام أو يفارقه. وذلك لما بين هذه العلوم من علاقة تكامل طبيعية؛ إذ العقيدة لها أهمية بالغة

---

(1) الذخيرة، ج.13، ص. 131.

(2) أكرمني الله بنسختين منه. وهو في طريقه إلى النشر بتحقيق العبد الضعيف يسر الله ذلك.

في توجيه سلوك الناس وممارساتهم الدينية. والإنسان خِلقة الله في أرضه هو مزيج من مادة ومعنى، وأعماله كلها من عبادة وعادة مزيج من هذين الأصلين. وإن الأمور الاعتقادية متى غدت ثابتة في النفوس واطمأنت إليها القلوب، وأصبحت العواطف تتأثر بها كانت العقيدة راسخة. ومن هنا كان الإيمان هو الركن الأساس الذي بدأ به الإسلام في تكوين شخصية المسلم، لأنه هو الجذر الأول في بناء شخصيته، وهو العنصر الأساس المحرك لعواطفه. والموجه لإرادته ومتى صحت عناصر الإيمان في الإنسان استقامت الأساسيات الكبرى لديه.

وقد أدرك الفقهاء المالكية قديما قيمة العقيدة في توجيه سلوك الإنسان، حتى إنهم اعتبروها بمنزلة الدورة الدموية بالنسبة للوحدة الجسدية. فكما أن الدورة الدموية تتسع لتشمله وتجري فيه لتلين شرايينه وتلين مفاصله. فكذلك العقيدة التي هي قوام الشعور الموحد بين أجزاء الجسم الإسلامي العربي، وما المفاصل التي تلين بالعقيدة إلا الأحكام الشرعية العملية المستمدة من روح العقيدة باعتبار إدراك المعنى الذي أقيمت عليه وهو خطاب الله تعالى الذي يتضمن التكليف[1].

العقيدة والأهداف التربوية:

أيها السادة الحضور:

الآفاق تعني: المستقبل وضمان استمرارية التأثير.

الآفاق تظهر جليا من خلال معرفة الأهداف، والأهداف تنبثق من منطلقات المنهج وأسسه.

فنحن أمام معادلة واضحة كل الوضوح، لا لبس فيها ولا غموض.

(1) ومضات فكر للعلامة الفاضل ابن عاشور، ص. 300-301.

يقول الحسن اليوسي متحدثا عن الفائدة والثمرة: «فهي في الدنيا حصول اليقين، والارتفاع عن حضيض التقليد، وإرشاد المسترشد وإفحام المعاند، وحفظ قواعد الدين عن شبه المبطلين، وصحة النية والإخلاص، وغير ذلك. وفي الآخرة الفوز بالسعادة[1]».

والسؤال المطروح: هل يمكن للمصنفات المعتمدة في الدرس العقدي أن تحقق هذا الهدف؟

لا شك أن الهدف التربوي لا يمكنه أن يتحقق إلا بوسيلة فعالة وخطة سليمة وهدف واضح معلوم.

ونحن نعلم أن تدريس المواد الشرعية بالمناهج القائمة اليوم، يعتمد في الغالب منهجية عقيمة وخططا وطرقا لا تتناسب مع المحتوى والمضمون والماضي والحاضر!!.

ومن أبرز تلك الثغرات والعثرات :

1-الإغراق في المسائل النظرية (الرسومات الجدلية)؛ وهذه الطريقة تربي الطالب على الانطوائية على الذات، فيجد صعوبة في الاندماج والتأقلم مع الوضع الجديد الذي يعتمد على تكوين الطالب نفسه بنفسه. وجعله قادراً على الحوار والانفتاح على المجتمع.

2-الاستظهار والاحتطاب سواء فهم أو لم يفهم؛ بحيث نجده يعجز عن الإتيان بمثال آخر غير الذي تلقاه، لأنه لم يحفظ إلا ذلك المثال في التقرير.

ومن أكبر الظلم للدرس العقدي: أن يكتفى بترديده دون العمل على تطويره من الداخل ليكون قادرا على النمو والحياة.

والملاحظ يدرك: أن الطريقة التي يقدم بها الدرس العقدي لا يخلو أمرها من حالين:

---

(1) قانون العلم، ص. 39-40.

- أن تكون مرسلة مجردة عن أصلها ومنهجها مما يجعلها عقيمة معقدة.

- أن تكون مرتجلة منفصلة عن واقعها مما يجعلها غريبة مهجورة.

قال العلماء: العلم: الملكة. والمراد بالملكة: الصفة الراسخة التي يكون المتصف بها قادرا على التصرف في النصوص فقها واستدلالا. وهو الذي أشار إليه الحديث المشهور: «من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين».

أيها السادة الحضور:

إن الفجوة الموجودة في مناهج المدرسين بين قضايا علم التوحيد وأصوله الشرعية تعد خللا كبيراً، لأن العقيدة لا يمكن أن تنفك عن أصلها الوحي بحال من الأحوال.

حتى أصبح علم العقيدة عبارة عن الجمود على جملة من الآراء والمنقولات المسطرة في كتب المتأخرين من مختصرات ومنظومات بحيث لا يستطيع المهتم عنها فكاكا.

وبالتالي أصبحت الحركة العلمية في هذا المجال تدور على محاورها القديمة دون أن تتجدد منهجياً لا كما ولا كيفا.

ولا يخفى على أهل الاختصاص أن لذلك ارتباطا بالعيوب التي أفسدت العلوم بصفة عامة، ومن أبرزها:

1- المزاحمة:

يقول العلامة الطاهر ابن عاشور رحمه الله: «فانكشف القرن الرابع عن حالة جديدة في العلم، وهي حالة: النقد والتصحيح والتعليل والتمحيص. ونبغ في هذا القرن أمثال الباقلاني وإمام الحرمين والغزالي، وطارت سمعتهم في الآفاق فصار طلبة العلم ينتحلون طريقتهم ويتشبهون بهم وإن هاته الحالة قد اقتبست من طريقة الفلاسفة، وهذه حالة محمودة جداً غير أنها قارنتها حالة أخرى استتبعتها وهي حالة الميل إلى معرفة كثير من العلوم والمشاركة فيها. وهذا مما يستدعيه الحكم والنقد في العلوم ومما

يستدعيه أيضاً تشبه أصحاب العلوم الإسلامية بأصحاب العلوم الفلسفية، إذ جعل هؤلاء الأخيرون علومهم متولداً بعضا عن بعض ومتفرعاً عليه، فاحتذى أصحاب العلوم الإسلامية حذوهم، فكنت تجد العالم يريد أن يكون فقيهاً أصولياً، نحوياً، أديباً، شاعراً. وقد كان المثل لهم في ذلك أبا حامد الغزالي، وبهذه الطريقة اضمحلت صفة الاختصاص العلمي والإمامة في علم معين، وانتفع العلم بهذه الحالة مدة طويلة، إذ قد انكب العلماء على النقد والتحرير فهذبوا العلوم والتآليف وأجادوا التقاسيم والتفاريع.

وكان أشد ظهور هذه المشاركة بالمشرق إما إفريقية والأندلس فلم يزل أكثر علمائها ينتحل الفقه ومختصاً به، وأقبل طوائف منهم على العربية والأدب فظهرت بينهم أعلامة وأئمة فيهما.

وممن اشتهر في طريقة المشاركة ابن الحاجب، وعضد الدين الإيجي، وسعد الدين التفتازاني، والسيد الشريف الجرجاني، وعياض، وابن عرفة التونسي، وأبو إسحاق الشاطبي.

ثم إن الميل إلى المشاركة استفحل في طلبة العلم فأضر العلم بانصراف طلبته عن تحقيق العلوم، حتى إن من يكون فيطبعه الميل إلى التحقيق إذا جمع بين التحقيق والمشاركة توزعت مواهبه، لأنه يطلب المشاركة والبحث في جميعها، وبالضرورة يقتنع من كل علم بعلالة فأثر ذلك اشتغالهم بتتبع المباحث اللفظية، فوقفت العلوم عن الزيادة والتمحيص، ثم صارت التآليف منحصرة في طرر وحواش، ونقود وردود.

وكان أكثر تأثير ذلك على تأخر الأدب العربي، فإن ميل كل طالب إلى أن يكون شاعراً كاتباً عالماً مؤلفاً قضى بأن يقتنع بالقليل من كل ذلك فتأخر الأدب تأخراً عظيماً، وتضاءل النبوغ إلا نادراً»[1].

---

(1) أليس الصبح بقريب، ص. 37-38.

2- التداخل:

يقول العلامة ابن المواز في كتاب «خطوة الأقلام في التعليم والتربية في الإسلام»: «فأما علم التوحيد فهو الأصل الأصيل للدين الإسلامي، وهو المقصود الأول بدعوة النبوءة والرسالة، وكانت العمدة فيه أول الإسلام على ظاهر القرآن والسنة، ولم يكن المسلمون وقتئذ يحكمون مجرد عقولهم في مسائله، وفي معزل منهم عن اعتقاد ما في الكتاب والسنة، وصار يتعمق بعقله في مباحث التوحيد والكلام في ذات الله وصفاته المنزهة وزجروه عن ذلك، لأن مقام أسرار التوحيد هو فوق مدارك العقول البشرية، فهي عاجزة عن الخوض فيه؛ إذ العقول إنما جعلها الله قادرة على ما تصل إليه الطاقة البشرية، وجناب الحق سبحانه منزه عن أن تحيط به عقول المخلوقات أو تحوم حول الوصول إليه، وإنما جاء الشرع بتوحيده ومعرفته بصفاته وأفعاله على النهج الذي يوافق الكتاب والسنة مع التفويض إلى الله فيما توقف العقل فيه، ثم لما ظهرت أحزاب الأهواء والبدع وصاروا يحكمون عقولهم ويؤولون متشابهات القرآن على مقتضى: آرائهم القاصرة، وصار بعض الملوك ينتصرون لهم، تصدى علماء الملة الإسلامية لضبط قواعد التوحيد والرد على المبتدعين، وألفوا عدة تآليف في علم الكلام وأدخلوا فيها ما توقفوا عليه والاستدلالات الفلسفية ومباحث الأمور العامة ليقيموا براهين الاحتجاج على المبتدعين ويبطلوا بمناظرتهم وسائس المدلسين، والذنب في ذلك على من ألجأهم لذلك الإدخال حتى اتسع خرقه مع تسلسل الأجيال»[1].

3- السياسة:

يقول العلامة محمد بن الحسن الحجوي رحمه الله: «وقد تولى المتوكل نشر مذهب أهل السنة، ونصره وإيقاع المصائب بالمعتزلة أكثر مما أوقع سلفه بأهل السنة، فالمسألة كانت سياسية أكثر منها دينية بدليل أن الخلاف الذي هولوا به في مسألة الكلام تبين أنه

---

(1) خطوة الأقلام في التعليم والتربية في الإسلام، ص. 22-23، مخطوط خاص.

لفظي، إذ الصفة القائمة بذاته تعالى قديمة، والمعتزلة لا يقرون بقيام الصفات بالقديم فراراً من تعدد القدماء، والحروف والأصوات التي ننطق بها نحن حادثة، وإن تعصب بعض المتنسبين لابن حنبل، فقالوا بقدمها، بل قالوا: إن الجلد وغلاف المصحف أزليان وهو جهل أو عناد، ومثله لا يعد في آراء أهل العلم. فتبين أنه لا خلاف إلا في إثبات قيام الصفات به تعالى، وهكذا جل الخلاف المنسوب للمعتزلة وأهل السنة آيل إلى هذا، فهي مسائل حزبية سياسية لا مذهبية دينية.

ومن أعجب ما يراه الناظر المتبصر في هذا المسألة أن ابن حنبل وحزبه تحرجوا أن يقولوا: إن القرآن مخلوق، لأنه لم يرد عن النبيﷺ، ولا عن السلف الصالح وانعم وأكرم بالوقوف عند حد ما ورد، لكنهم أنفسهم لم يقفوا عند حد ما ورد، بل قالوا: إنه غير مخلوق، وإنه قديم، وكلا اللفظين لم يردا أيضاً، فكان الاعتراض مشترك الإلزام، بل ورد في القرآن ﴿مَا يَاتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ﴾[1]، ولعمري إنه لا فرق بين محدث ومخلوق، بل الذي يقول: إنه قديم، وإنه غير مخلوق هو الذي بظاهر كلامه يناقض الوارد، وإن كان قصده صحيحاً، لأنه يريد المعنى القديم الذي هو صفة الحق سبحانه وهي قديمة، كما أن من قال: مخلوق ومحدث، يريد: الأصوات والحروف، وعلى كل حال كل من كان حر الضمير اللسان يقف باهتاً كيف وقع هذا الخلاف، وسفكت لأجله دماء، واستبيحت أعرا ض في لا شيء. ما ذاك إلا أنها مسائل سياسية طليت بطلاء الدين تمويهاً على المغفلين»[2].

والخلاصة هي: أن الحاجة ماسة ملحة إلى التجديد والإنهاض والإصلاح والإحياء ومعلوم أن التجديد لا يتم إلا بإرادة قوية وجهود متضافرة، فالشيء لا يعيش إلا في محل العناية به، ولا عناية إلا بالحاجة وإعطاء القيمة وبالكشف عن الداء يعرف الدواء.

والحمد لله رب العالمين.

---

(1) سورة الأنبياء، الآية: 2.

(2) الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، ج.3، ص.20-21.

مستويات الإبداع
في علم الكلام الأشعري لدى المغاربة

د. خالد زَهْري

الباحث في سطور

الدكتور خالد زَهْري hassansalawi@gmail.com

- حاصل على الدكتوراه في الآداب/ وحدة المناظرات الدينية في الفكر الإسلامي، الرباط، سنة 2001.
- عضو المنتدى العالمي للوسطية، عمّان.
- عضو رابطة الأدب الإسلامي العالمية، الرياض.
- مفهرس للمخطوطات في الخزانة الحسنية (الملكية) بالرباط.
- شارك في عدة ندوات ومؤتمرات وطنية ودولية، في الوطن العربي، والعالم الإسلامي، وأوربا.
- يعمل الآن أستاذا متعاونا في كلية الدراسات العليا والبحث/ قسم العلوم الإسلامية ومقارنة الأديان، بالجامعة العربية الألمانية المفتوحة بكولونيا (ألمانيا).

من أبحاثه المنشورة:

- له عشرة مؤلفات منشورة، آخرها: «حكيم خراسان ومرآة الزمان: محاولة لصوغ سيرة ببليوغرافية للحكيم الترمذي»، دار الفتح، عَمان، 1432/ 2011.
- له عدة تحقيقات منشورة، منها «كتاب إثبات العلل» للحكيم الترمذي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، 1998.
- «مسألة في وصف المفردين» للحكيم الترمذي، دار الفتح للدراسات والنشر، عمّان،1430/ 2009.

مُقَدِّمَة

بسم الله الرحمن الرحيم، والصلاة والسلام على النبي الكريم، وعلى آله الطاهرين، وصحبه أجمعين.

من أهم الخصائص التي طبعت «علم الكلام» عند المغاربة بطابع التميز تداخله مع التصوف، وإرجاعه إلى أصالته بجعله متقاطعا، بل متداخلا، مع الفقه عموما، والفقه المالكي خصوصا.

وعليه، فلا يمكن فهم المحيط الثقافي المغربي، دون رصد العلاقة الوطيدة بين «علم الكلام»، و«الفقه»، و«التصوف».

ومن أهم خصائص التراث الكلامي المغربي، أنه تطور وازدهر، بموجب تلك العلاقة الوطيدة بين العلوم الثلاثة، في المرحلة التي تخلف فيها هذا العلم في المشرق، بسبب إقصاء الدرس الكلامي عن الفقه، وتلبُّس التصوف المشرقي بالإشراق الفلسفي التجريدي، على النقيض من التصوف المغربي العملي الذي فعَّل «علم الكلام»، ووظفه في الوعي والممارسة الصوفيين.

والتدليل على هذه الدعوى سيكون من خلال المطالب التالية:

1-مسيرة التجديد الكلامي بين المشرق والمغرب؛

2-جدل الحقيقة والإيديولوجيا؛

3-مقصد الهجرة وهَمُّ التجديد؛

4-صلة «الكلام» بـ«الفقه» و«التصوف»؛

5-الأبعاد السياسية والاجتماعية للتداخل بين «الكلام» و«الفقه» و«التصوف».

المطلب الأول: مسيرة التجديد الكلامي بين المشرق والمغرب

لا يمكن لأي مشروع إسلامي نهضوي أن تقوم له قائمة، بدون أن يكون مرتبطا بعلم كلام جديد. ما دامت السمة التي يحملها هذا المشروع ذات ملامح إسلامية، ومقاصد إنسانية، وفاعلية واقعية.

ولعل من أهم معوقات المشاريع الإسلامية النهضوية السابقة، التي جعلها تبوء بالفشل، راجع إلى أحد أمرين:

إما إغفال علم الكلام، وإقصائه عن عملية الإصلاح والتغيير؛

وإما إعادة مباحثه بدون أي تجديد أو إبداع فيه، علما أن علم الكلام ظل لصيقا بواقع الأمة، وما فتئ يتطور بتطور الزمان منذ نشأته، وبتعاقب أساطين علم الكلام. مما يجعلنا لا نتردد في وصف علم الكلام، في القرون الستة الأولى خاصة، بأنه «علم كلام جديد»، لأنه كان جديدا بالنسبة للمرحلة، التي كان يتحرك فيها.

ومن أساطين علم الكلام، في الحقل السني، أبو محمد عبد الله بن سعيد ابن كُلاّب القطان البصري، صاحب التصانيف الكثيرة في الرد على المعتزلة، والجهمية، كـ «كتاب خلق الأفعال»، و«كتاب الرد على المعتزلة»، وقيل: إن الحارث المحاسبي، أخذ عنه علم النظر والجدل[1].

ولئن كان الشهرستاني اعتبر ابن كلاب (الكُلاّبي) ــ هو وأبا إسحاق إبراهيم القلانسي (ت.361هـ/ 971م)، والحارث المحاسبي (ت.243هـ/ 857م) ـ «من جملة السلف، إلا أنهم باشروا علم الكلام، وأيدوا عقائد السلف بحجج كلامية، وبراهين

---

(1) سير أعلام النبلاء لشمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، تحقيق صالح السمر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط. 1، 1402/ 1982، ج. 11، ص. 174ـ176.

أصولية»[1]، فإن الرجل لم يكن متعصبا لمذهبه، بل كان منفتحا على خصومه من المعتزلة. فقد عُرِف بشدة رده على المعتزلة، لكنه وُصِف أيضا بقولهم: «وربما وافقهم»[2].

ويذكر ابن الأثير، أن الحارث بن أسد المحاسبي، هو أول من تكلم في الصفات[3]. ونسبة الأولية له، تعني ضرورة خوض كلام جديد، لم يسبق إليه، في الإطار السني.

بيد أن هذه الدعوى فيها نظر، لأن ابن كُلاَّب سبقه إلى ذلك، فقد قال مترجموه إنه «صنف في التوحيد، وإثبات الصفات»[4]، ونسبوا إليه كتابا موسوما بـ «كتاب في الصفات»[5].

وبناء على ذلك، فما زعمه محمد بن إسحاق النديم، من كون ابن كُلاب «من نابتة[6] الحشوية»[7]، لا يستقيم، لأننا ما عهدنا أحدا من الحشوية، كان من أعلام «النظر والجدل».

---

(1) الملل والنحل لأبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، اعتنى به السعيد المندوه، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط. 2، 1418/ 1998، ج. 1، ص: 66. وانظر أيضا: خبيئة الأكوان في افتراق الأمم على المذاهب والأديان لمحمد صديق حسن خان القنوجي (دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 1، 1405/ 1984، ص. 78).

(2) سير أعلام النبلاء، ج. 11، ص. 174.

(3) قواعد التصوف لأحمد زروق، تصحيح محمد زهري النجار، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ط. 3، 1409/ 1989، ص. 24، قاعدة 42.

(4) سير أعلام النبلاء، ج. 11، ص. 175.

(5) م، س، ج. 11، ص. 176.

(6) في طبعة القاهرة: «بابية» (مطبعة دار الاستقامة، القاهرة، د. ت.، ص. 269)، وكذا طبعة بيروت، بيد أن من اعتنى بالكتاب، أحال في الهامش، إلى أن الكلمة، الواردة في طبعة طهران، هي «نابتة» (ص. 314)، وهو الصحيح، لأنه منسجم مع السياق، وهو الذي نقله الذهبي في سير أعلام النبلاء (ج. 11، ص. 174).

(7) الفهرست لأبي الفرج محمد بن إسحاق النديم، ضبطه يوسف علي طويل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 2، 1422/ 2002، ص. 314.

وكما أطلق الشهرستاني عليهم اسم «الصفاتية»[1]، فقد أطلق عليهم أيضا: «المتكلمون من السلف»[2]، وسماهم عبد القاهر البغدادي أيضا: «المتكلمون الصفاتية»[3]. ولعلهم هم الذين سماهم أبو الحسن الأشعري «أهل الاستقامة»[4].

وسبب تسميتهم بـ «الصفاتية»، أنهم لا يؤولون «الصفات الخبرية»[5]، ويقولون: «هذه الصفات، قد وردت في الشرع، فنسميها صفات خبرية»، وكانوا «لا يفرقون بين صفات الذات وصفات الفعل، بل يسوقون الكلام سوقا واحدا»[6]، و«تبرءوا من التشبيه والتعطيل، ومن بدع الرافضة، والخوارج، والجهمية، والنجارية، وسائر أهل الأهواء الضالة»[7].

ولما كانوا «صفاتية»، لأنهم يثبتون الصفات، كان المعتزلة «معطلة»، لأنهم ينفونها[8].

وقد قسم الشهرستاني «الصفاتية» إلى ثلاث فرق:

أ-فرقة بالغت في إثبات الصفات إلى حد التشبيه بصفات المُحْدَثات؛

---

(1) الملل والنحل، ج. 1، ص. 65. وانظر أيضا: خبيئة الأكوان (ص. 53، 77).

(2) الملل والنحل، ج. 1، ص. 66.

(3) الفَرْق بين الفِرَق لعبد القاهر بن طاهر البغدادي، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، 1417/ 1998، ص. 313، 318.

(4) اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع لأبي الحسن الأشعري، ضبط وتصحيح محمد أمين الضناوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 1، 1421/ 2000، ص. 65.

(5) تسمى أيضا بـ «الصفات السمعية» (كتاب الإعانة لأحمد زروق، تحقيق علي فهمي خشيم، الدار العربية للكتاب، ليبيا ـ تونس، 1399/ 1979، ص. 67 – 68).

(6) الملل والنحل، ج. 1، ص. 65.

(7) الفرق بين الفرق، ص. 313.

(8) الملل والنحل، ج. 1، ص. 65. خبيئة الأكوان، ص. 53.

ب-وفرقة أولت على وجه يحتمل اللفظ ذلك؛

ج- وفرقة توقفت في التأويل، بدون تشبيه، ولا تعطيل. ومنهم: مالك بن أنس، ومقاتل بن سليمان، وأحمد بن حنبل، وسفيان الثوري، وداود بن علي الأصفهاني[1]. وكان يقال لهؤلاء: «الأشعرية الأسرية»[2].

ورادف بين «الصفاتية» و«السلف»[3]، بل أدخل تحت عنوان «صفاتية»: «الكرامية ـ أتباع محمد بن كرام ـ و«المشبهة» أيضا، لأنهما يثبتان الصفات، وإن كانا انتهيا فيها إلى التجسيد والتشبيه[4].

وإذا كان ابن الأثير، قد ذكر أن أول متكلم في الصفات، هو الحارث بن أسد المحاسبي ـ كما سبقت الإشارة إليه ـ فإن عبد القاهر البغدادي، قد ارتقى بالمسألة إلى عهد الصحابة، حيث نسب الخوض في علم الكلام إلى بعض كبارهم.

فكان؛ بذلك؛ علي بن أبي طالب، هو أول متكلم من أهل السنة، حيث ناظر الخوارج، في مسائل الوعد والوعيد، وناظر القدرية، في المشيئة، والاستطاعة، والقدر[5].

أما اعتباره عبد الله بن عمر متكلما، «حيث تبرأ من معبد الجهني في نفيه القدر»[6]، ففيه نظر، بلحاظ العلة التي ذكرها، وهي علة غير منضبطة، ولا دالة على صدق

---

(1) الملل والنحل، ج. 1، ص. 65ـ66، 75.

(2) خبيئة الأكوان، ص. 54.

(3) الملل والنحل، ج. 1، ص. 65ـ83.

(4) م، س، ج. 1، ص. 66ـ78.

(5) الفرق بين الفرق، ص. 363.

(6) الفرق بين الفرق، ص. 363.

الدعوى، لأن مجرد التبرؤ من نفاة القدر، لا يستلزم أن المتبرئَ متكلمٌ، لما في معنى «الكلام» من «الحجاج»، و«المناظرة»، و«الاستدلال»، إلخ.

وأول متكلمي أهل السنة من التابعين، عمر بن عبد العزيز، ويذكر أن له «رسالة بليغة في الرد على القدرية»[1].

ثم زيد بن علي زين العابدين، وله «كتاب في الرد على القدرية»[2].

ثم الحسن البصري، وله «رسالة إلى عمر بن عبد العزيز في ذم القدرية»[3].

ويذكر البغداديُّ الشعبيَّ أيضا، واصفا إياه بأنه «كان أشد الناس على القدرية»[4]. بيد أن هذا الوصف، لا يكفي في تصنيفه ضمن المتكلمين. فالنكير الشديد، لا يقف دليلا على أن صاحبه متكلم.

وكذلك الأمر بالنسبة للزهري، حيث يذكر أنه «أفتى عبد الملك بن مروان بدماء القدرية»[5]، وما عهدنا أحدا من المتكلمين السابقين، ولا اللاحقين، عَدَّ مَن أباح دم فرقة من المتكلمين متكلما!

ومن هذه الطبقة، من متكلمي أهل السنة، يذكر جعفر بن محمد الصادق، وله «كتاب الرد على القدرية»، و«كتاب الرد على الخوارج»، و«رسالة في الرد على الغلاة من الروافض»[6].

---

(1) م، س، ص. 363.

(2) م، س، ص. 363.

(3) م، س، ص. 363.

(4) م، س، ص. 363.

(5) م، س، ص. 363.

(6) م، س، ص. 363.

ثم يذكر البغدادي أن أول متكلمي أهل السنة «من الفقهاء، وأرباب المذاهب»، أبو حنيفة، والشافعي.

ومن كتب أبي حنيفة في ذلك، يذكر له «كتاب الفقه الأكبر»، الذي وصفه بأنه كتاب في الرد على القدرية[1]. بيد أنه لا إشارة فيه، تدل على أنه خصصه للرد على المعتزلة.

فلو كان ما ذكره استند إلى كونه قرر فيه خلاف بعض أصول المعتزلة، كنفيه للقول بخلق القرآن[2]، ونفيه للقول بخلق العبد لأفعاله[3]، إلخ، لكانت أيضا في ذم المشبهة، لأنه قال: إن الله تعالى «لا يشبه شيئا من الأشياء من خلقه، ولا يشبهه شيء من خلقه»[4]. ولكانت في ذم البراهمة المنكرين للنبوة، لأنه ذكر ما يجب، وما يستحيل، وما يجوز، في حق الأنبياء عليهم الصلاة والسلام.

ولكانت أيضا في ذم الرافضة، لأنه قرر «أن أفضل الناس، بعد النبيين عليهم الصلاة والسلام: أبو بكر الصديق، ثم عمر بن الخطاب الفاروق، ثم عثمان بن عفان ذو النورين، ثم علي بن أبي طالب المرتضى رضوان الله تعالى عليهم أجمعين، عابدين، ثابتين على الحق، ومع الحق، نتولاهم جميعا، ولا نذكر أحدا من أصحاب رسول الله، إلا بخير»[5]، مما فيه نسف للمذهبية الرافضية، القائمة على أصول، أهمها إثبات الوصاية لعلي بعد النبي، وما يتفرع عنها من القول بتجريح الصحابة وعدم جواز الترضي عنهم جميعا، إذ لم يُعَدِّلوا إلا عددا قليلا منهم.

---

(1) م، س، ص. 363.

(2) كتاب الفقه الأكبر لأبي حنيفة، منشور مع شرح الملا القاري عليه، تصحيح محمد بدر الدين أبو فراس النعساني الحلبي، مطبعة التقدم، القاهرة، ط. 1، 1323، ص. 180.

(3) م، س، ص. 181.

(4) م، س، ص. 180.

(5) م، س، ص. 181.

ولكانت في ذم الخوارج، لأن مذهبهم تكفير عامة المسلمين، وأبو حنيفة قال: «ولا نكفر مسلما بذنب من الذنوب، وإن كانت كبيرة، إذا لم يستحلها. ولا نزيل عنه اسم الإيمان. ونسميه مؤمنا حقيقة. ويجوز أن يكون مؤمنا فاسقا غير كافر»[1].

ولكانت في الرد على الفلاسفة، لأنه أثبت بعض ما ينكرون، كإثبات المعجزات للأنبياء، والكرامات للأولياء، وعذاب القبر، ومنكر ونكير[2].

ولكانت في الرد على الأشعرية المؤولة للصفات الخبرية (الوجه، واليد، والأصبع، والنزول، إلخ)، حيث نجده يذهب فيها مذهب أهل التسليم والتفويض، وهو إثباتها، بدون تشبيه، ولا تعطيل، ولا تأويل[3].

كما ينسب البغدادي لأبي حنيفة رسالة أملاها في نصرة قول أهل السنة في الاستطاعة مع الفعل، وأنها تصلح للضدين[4].

ويَنْسُب للشافعي كتابين: «كتاب في تصحيح النبوة والرد على البراهمة»، و«كتاب في الرد على الأهواء»[5]. وينسب له حاجي خليفة كتابا بعنوان «الفقه الأكبر» أيضا، مع التشكيك في هذه النسبة[6]. ولعل هذا الكتاب، يجري في مجرى كتاب أبي حنيفة المذكور.

ومن أبرز الجامعين بين الفقه والكلام، من تلامذة الشافعي، يذكر أبا العباس بن شُريح، وله «نقض كتاب الجاروف على القائلين بتكافؤ الأدلة»[7].

---

(1) م، س، ص. 181.
(2) م، س، ص. 182.
(3) م، س، ص. 182 ـ 183.
(4) الفرق بين الفرق، ص. 363.
(5) م، س، ص. 363.
(6) كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون لحاجي خليفة، تصحيح وتعليق محمد شرف الدين يالتقايا، ورفعت بيلكه الكليسي، وكالة المعارف، اسطنبول، 1362/ 1943، ج. 2، ص. 1287ـ1288.
(7) الفرق بين الفرق، ص. 363.

ويمكن أن نلحق بهم أبا عبد الله محمد بن علي الحكيم الترمذي (ت.318هـ/ 930م)، حيث ناظر مختلف المذاهب الإسلامية، وناقش مقالات الإسلاميين، ومن كتبه في ذلك:

1 ـ كتاب التوحيد[1]؛

2 ـ الرد على الرافضة: لم يأل فيه جهدا في دحض عقيدة الروافض في أهل البيت، ونقض دعائمهم[2]. وعلى منواله رسالته:

3 ـ باب في تفسير قول رسول الله ﷺ: «إني تارك فيكم الثقلين: كتاب الله، وعترتي»[3]؛

4 ـ باب في تفاوت المعرفة والإيمان والتوحيد وما يشبه ذلك[4]؛

---

(1) ذكره بروكلمان، وعثمان إسماعيل يحيى، وأكد ماسينيون أنه مفقود. كما ذكره الهجويري، بحسب ترجمة نكلسن الإنجليزية لـ «كشف المحجوب». وقد رجعت إلى ترجمة أسماء عبد الهادي قنديل العربية، ولم أعثر فيه على إشارة إلى هذا الكتاب:

- Brockelmann (Carl), Geschichte der arabischen litteratur, supplementrand, E. J. Brill, Leiden, 1937 – 1942, T. I, p. 356.
-Yahya (Othman), L'œuvre de Tirmidî (essai bibliographique), Mélanges Louis Massignon, Tome III, Damas, 1957, p. 467.
- Massignon (Louis), Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane, Paris, 1954, p. 288.
- Al-Hujuîrî, kashf al-mahjûb, translated by Reynold A. Nicholson, 1979, p. 141.

(2) الرد على الرافضة للحكيم الترمذي، مخطوط محفوظ في مكتبة ولي الدين باسطنبول، مسجل تحت رقم «770»، ضمن مجموع، من الورقة 83 ب إلى 87 أ.

(3) منشور ضمن ملاحق «منازل القربة» للحكيم الترمذي، تحقيق خالد زهري، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة: نصوص ووثائق، رقم 3، ط. 1، 1423/ 2002، ص. 93 ـ 98.

(4) منشور ضمن ملاحق «منازل القربة»، ص. 99ـ100.

5 ـ باب آخر في الصفات[1]؛

6 ـ الرد على المعطلة: ويقصد بهم المعتزلة، الذين ينفون الصفات، التي احتدم حولها الجدل، بين أهل السنة والمعتزلة. لكنه ناقشهم، وأثبت ما نفوه، بمنهج أهل الحديث؛ إذ جمع الأحاديث، التي جاءت في هذا الموضوع، وسردها بأسانيدها[2].

يقول محمد إبراهيم الجيوشي: «وله[3] كتاب تحت عنوان «الرد على المعطلة»، ويقصد بهم المعتزلة، الذين ينفون الصفات. ولئن كان موضوع الكتاب من مباحث علم الكلام، التي احتدم حولها الجدل، بين أهل السنة والمعتزلة، فإن منهج الحكيم فيه، كان منهج مُحَدِّث، يجمع الأحاديث، التي جاءت في هذا الموضوع، ويسردها بأسانيدها. وهو، وإن لم يناقش قضايا إثبات الصفات أو نفيها، إلا أن جمعه لهذا الحشد من الأحاديث، يوحي بما يراه في هذا الموضوع، وهو إثباته للصفات. وقد تعود، في كتبه ورسائله، أن يقدم لها بمقدمة قصيرة، يشير فيها إلى الدافع من تأليف الكتاب، غير أنه في كتاب «الرد على المعطلة»، لم يسر على هذا المنوال»[4].

7 ـ «الفرق بين الآيات والكرامات»[5]، وهي رسالة ناقش فيها «معجزات الأنبياء، وكرامات الأولياء. وهي من مباحث علم الكلام، إلا أنه عمد إلى سرد عدد من الأحاديث، التي يؤيد بها وجهة نظره، وهي إثبات كرامات الصالحين »[6].

---

(1) منشور ضمن ملاحق «منازل القربة»، ص. 101ـ103.

(2) الحكيم الترمذي وقضايا علم الكلام، مجلة «منبر الإسلام»، القاهرة، العدد 2، السنة 38، صفر 1400/ يناير 1980، الصفحة 106. وتوجد من كتاب «الرد على المعطلة» نسخة مخطوطة، محفوظة في مكتبة الإسكندرية، مسجلة تحت رقم «3585 ح»، كما توجد نسخة أخرى محفوظة في الجامعة العربية، مسجلة تحت رقم «104 تصوف».

(3) الضمير يعود إلى الحكيم الترمذي.

(4) الحكيم الترمذي وقضايا علم الكلام، ص. 106.

(5) تعرف أيضا بـ «بيان الفرق بين الآيات والكرامات»، وتوجد منها نسختان مخطوطتان: الأولى تامة، محفوظة في مكتبة إسماعيل صائب تحت رقم «1571»، ضمن مجموع، من الورقة 152 ب إلى 176 ب. والثانية غير تامة، محفوظة في الجمعية الآسيوية بكلكته (الهند)، تحت رقم «1116».

(6) الحكيم الترمذي وقضايا علم الكلام، ص. 106.

ولا جرم أن له كتبا أخرى، في الرد على المخالفين لأهل السنة، فقد قال فيه أبو نعيم الأصفهاني: «رَدَّ على المرجئة وغيرها من المخالفين»[1]، مما يمكن أن نعتبره إعلانا صريحا منه بأنه صنف، في «الرد على المرجئة»، على الأقل، كتابا واحدا.

ونجد، في رسائله، تنظيرا قويا لأصول أهل السنة، ومن تجليات ذلك ما يلي:

> تقريره أن الإيمان يكون عن طريق التصديق بالقلب، وبعبارته: «فالمعرفة، إذا عرف الله بقلبه، واطمأن إليه، فاستقر قلبه، فهي معرفة، ومبدؤها من الله تبارك اسمه»[2]، والإقرار باللسان والعمل بالأركان متفرعان عن هذه المعرفة، ولهذا يظهر التفاوت فيهما: «والموحدون، استوجبوا اسم «العارف»، إلا أنهم تفاوتوا في تصديقه بالعمل والخدمة. فأكثر وفاء بها، أوفرهم حظا منها. وأخلصهم في ذلك، أصدقهم»[3]. ولا يتأثر الإيمان بذهابهما، وإنما يذهب بذهاب الأصل، الذي هو التصديق القلبي: «فإذا زالت المعرفة، لم يبق معه شيء»[4].

> قوله بجواز رؤية الله تعالى، فقد نقل أبو نعيم عن الحكيم الترمذي قوله: «حدثنا محمد بن رزام الآبلي، حدثنا محمد بن عطاء، عن الهجيمي، حدثنا محمد بن نصر، عن عطاء، عن ابن عباس، قال: «تلا رسول الله ﷺ هذه الآية: ﴿فَالَ رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرِ

(1) حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، دار الكتاب العربي، بيروت، ط. 2، 1387/ 1967، ج. 10، ص. 233، الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية (الطبقات الكبرى)، تحقيق محمد أديب الجادر، دار صادر، بيروت، ط. 1، 1999، ج. 2، ص. 131. نتائج الأفكار القدسية في بيان معاني شرح الرسالة القشيرية (حاشية بهامش «شرح الرسالة القشيرية» للأنصاري) لمصطفى بن أحمد العروسي، ضبط وتصحيح عبد الوارث محمد علي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 1، 1420/ 2000. ج. 1، ص. 255.

(2) باب في تفاوت المعرفة والإيمان والتوحيد وما يشبه ذلك، ص. 99.

(3) الباب نفسه، ص. 99.

(4) الباب نفسه، ص. 99.

إِلَيْكَ﴾[1]، قال: يا موسى، إنه لا يراني حي، إلا مات، ولا يابس، إلا تدهده، ولا رطب، إلا تفرق. إنما يراني، أهل الجنة، الذين لا تموت أعينهم، ولا تبلى أجسامهم»[2].

➢ مذهبه في الأفعال، أن الله تعالى هو خالقها، فقد روى عنه مترجموه أنه قال: «أقرب القلوب إلى الله ﷻ قلب رضي بصحبة الفقراء، وآثر الباقي على الفاني، وشهد سوابق القضاء، مع اليأس[3] من الأفعال»[4].

وهذا المذهب مستفاد أيضا من القبائس التي سننقلها عنه، عند الإشارة إلى موقفه من «الصفات الخبرية»، حيث تلوح من عباراتها أصول أخرى تقوم عليها عقائد أهل السنة، يهمنا منها القول بأن العبد لا يخلق أفعاله، شرا كانت أو خيرا، إيمانا أو كفرا، لأن المعرفة القلبية «مبدؤها من الله تبارك وتعالى»، وأهل المعرفة «خرجوا بمعرفتهم من المشيئة»، إذ لا مشيئة لهم في الإيمان والكفر، بل هي بإرادة الله تعالى ومشيئته.

➢ مذهبه في «الصفات الخبرية»، هو مذهب التسليم والتفويض، فلا تعطيل، ولا تشبيه، ولا تأويل، فقد قال: «فأهل هذه الطبقة قووا على صدق التفويض، والتوكل، والثقة، وتصفية الزهادة، وصحة الورع، وذرورة التقوى. فنالوا بها الرضا عن ربهم، والشكر له، ومعالي الأخلاق، لأنهم قد باينوا أهواءهم. وكيف يصدق تفويض عبد، وهواه بقي معه، يميل به، هكذا وهكذا، وشهوته عاملة فيه؟!»[5].

---

(1) سورة الأعراف، الآية: 143.

(2) حلية الأولياء: ج. 10، ص. 235.

(3) في «نتائج الأفكار القدسية»: مع الناس. وذكر محقق «الكواكب الدرية» في الهامش؛ أن في النسختين المخطوطتين، اللتين رمز إليهما بـ «أ» و«ف»، ورد: مع الناس.

(4) الكواكب الدرية: ج. 2، ص. 132، نتائج الأفكار القدسية: ج. 1، ص. 255.

(5) مسألة في وصف المفردين للحكيم الترمذي، تحقيق خالد زهري، دار الفتح للدراسات والنشر، عمّان، 1430/ 2009، ص. 52.

وقال: «... ومن التسليم، في باب المتشابهات، ما يحفظ هـذه الجـوارح الـسبع، التـي اؤتمن العبد عليهن، ووكل برعايتهن، من أن يعصى الله بجارحة منها، بـسبب شيء مـن هذه الأبواب»[1].

وهذا يوافق ما هو مذكور أيضا في «بيان الفرق»، حيـث قـال، في مـسألة التفـويض: «...لأنـه لا يـدرك كيفيـة ربوبيتـه، فعلـم أنـه واحـد. ويجتنـب التـشبيه، والتعطيـل، والتكييف، والتجنيف. فهذا هو الإيمان، الذي هـو يـشاهد الـبر، ويحـافظ الـسر»[2]، وقال: «ولم يكلف النفس إدراك الحقائق. ألا ترى أن العبد، أُمِـر بـالإيمان بالقلـب، ولم يكلف بإدراك ما آمن، من جهة الكيفية. إنما عليه الاتباع، والفرار من الابتداع. ويكفي من النفس التسليم فحسب»[3].

ومما يزكي توجُّهه التسليمي التفويضي، الرافض للتأويل، مـا رواه عنـه مترجمـوه أنـه قال: «ما مُنـع النـاس مـن الوصـول، إلا لركـضهم في الطريـق، بغـير دليـل، وأكلهـم الشهوات، وارتكاب الرخص، والتأويلات»[4].

فيبدو؛ من خلال هـذه القبـائس؛ أنـه يـدعو إلى ضرورة مراعـاة الجانـب العمـلي في «الصفات الـخبرية»، وهو يـعلل ذلك، بأن «مثل هذه الصفـات، لا يعقلهـا مـن ربنـا

(1) الكلام على لا إله إلا الله أو شفاء العلل للحكيم الترمذي، تحقيق محمد إبراهيم الجيـوشي، مطبعـة عبـاد الرحمن، 2005، ص. 13.

(2) بيان الفرق بين الصدر والقلب والفؤاد واللب، المنسوب للحكيم الترمذي، تحقيـق نقـولا هـير، مكتبـة الكليات الأزهرية، د. ت.، ص. 39.

(3) المصدر نفسه، ص. 39.

(4) انظر؛ مثلا؛ «الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية» (الطبقات الكـبرى) للمنـاوي (تحقيـق محمـد أديب الجادر، دار صادر، بيروت، ط. 1، 1999،ج. 2، ص. 132)، و«نتائج الأفكار القدسـية في بيـان معاني شرح الرسالة القشيرية» لمصطفى العروسي (ضبط وتصحيح عبد الوارث محمد عـلي، دار الكتـب العلمية، بيروت، ط. 1، 1420/ 2000، ج.1، ص. 255).

عز وجل، إلا أهل المعرفة، وبها يتلذذون. خرجوا بمعرفتهم من المشيئة والتعطيل، وأدوا إلى المعرفة حقها، فإن حقها قبولها. فليس بالله حاجة إلى «النزول»، ولا إلى «الضحك». إنما هذا كرمه وجوده، جاد به على الأحباب. فبهذا يعيشون في سجن الدنيا، حتى يصيروا إليه يوم القيامة، فتصير هذه الأشياء كلها معاينة، ويخسر المبطلون، ويعضون عليهم ندما وحسرة»[1].

وإذا فسر صفة خبرية، فإنه يفسرها بصفة أخرى مروية في الأخبار، كأن يفسر كلمة «الضحك»، الواردة في قوله ﷺ: «إن الله يضحك إلى عبده»، بقوله: «وإنما أريد بهذه الكلمة، إعلام العباد فرح الرب بذلك العبد، وبذلك الفعل منه»[2]، مما فيه إشارة إلى الأخبار، التي وردت في وصف الله تعالى بـ «الفرح».

ولهذا ضل المعتزلة وأهل التأويل، حين أغرقوا في تأويل تلك الصفات، وهم المقصودون بقوله: «وقد تاه قوم، حتى عطلوا هذه الروايات، ونفوها، وحملوها على تأويلات متناقضة. فحرموا بركة هذه الأشياء»[3]، «ظن المسكين، أنه ينزهه، ويعظمه بالتنزيه، فإذا هو قد عطل مدائحه، وجوده، وكرمه، وعطفه على عباده»[4].

أما المجسمة، فهم «المفتونون، المشبهون، الزائغون عن الله تعالى، أولئك الغَنَمُ البُهْم»[5].

ويشير أبو الحسن الأشعري، إلى تقدم النقاش بين المسلمين، حول مسألة كلامية صميمة، وهي: «الفاسق من أهل القبلة: أمؤمن هو؟»، حيث قال الخوارج بتكفير

---

(1) باب آخر في الصفات، ص. 102–103.

(2) الباب نفسه، ص. 102.

(3) الباب نفسه، ص. 101.

(4) الباب نفسه، ص. 102.

(5) الباب نفسه، ص. 103.

مرتكب الكبيرة، وقالت طائفة أخرى، جعلها سلفا لرأيه، سماها «أهل الاستقامة»، وهم القائلون بأنه «مؤمن بإيمانه، فاسق بكبيرته»[1].

ولا جرم أن كلا من «الصفاتية»، و«أهل الاستقامة»، سلف للأشاعرة، والمذهب الأشعري، ما هو إلا مذهب تجديدي لهما.

وعندما خرج من مذهب الاعتزال[2]، الذي أقام عليه أربعين سنة[3]، «صار شجا في حلوق القدرية»[4]، ولم يأل جهدا في نقض مذهب المعتزلة[5]، ووضع أسس مذهب كلامي جديد ـ وهو المذهب الأشعري ـ يجعل من النص الشرعي منطلقا، ويعضده بالأدلة العقلية والبرهانية[6]. بل إنه ـ كما ذكر أحد الباحثين ـ نصر مذاهب السلف بمناهج الاعتزال[7].

---

(1) اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، ص. 65.

(2) يذكر أبو الحسن الأشعري، في كتابه العمد ـ فيما نقله عنه ابن عساكر ـ أنه ألف، عندما كان على مذهب المعتزلة، كتابا «في تصحيح مذهب المعتزلة، لم يؤلف كتاب لهم مثله»، ثم ألف كتاب نقضه فيه، وهو «الجوابات في الصفات عن مسائل أهل الزيغ والشبهات» (تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري لابن عساكر، تحقيق أحمد حجازي السقا، دار الجيل، بيروت، ط. 1، 1416/ 1995، ص. 131، 139).

(3) تبيين كذب المفتري، ص. 50.

(4) الفرق بين الفرق، ص. 364.

(5) من الكتب، التي ألفها في الرد عليهم، كتاب «كشف الأسرار وهتك الأستار»، وصفه ابن عساكر بأنه «كتاب أظهر فيه عُوار المعتزلة» (تبيين كذب المفتري، ص. 50ـ51).

(6) عثمان السلالجي ومذهبيته الأشعرية: دراسة لجانب من الفكر الكلامي بالمغرب من خلال «البرهانية» وشروحها، لجمال علال البختي، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمملكة المغربية ــ دار أبي رقراق، الرباط، ط. 1، 1426/ 2005، ص. 23.

(7) الكلام كجنس،: دراسة لذاتيات الكلام من زوايا مباحث متعددة، لأحمد العلمي حمدان، دار ما بعد الحداثة، فاس، ط. 1، 2007، ص. 80ـ81.

ومن أهم كتبه، التي نظرت لهذا التوجه الكلامي الجديد، وكانت خير معبر لهذه الوسطية، كتاب «اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع»[1]، حيث نلاحظ، عند قراءته، استفادته من الأسلوب الحجاجي لدى المعتزلة، وأظهر فيه براعة متميزة في الرد عليهم من جهة، وعلى خصوم التأويل من جهة أخرى.

ولم تكد تخل مسألة، من المسائل التي ناقشها، من التدليل عليها بقياس الغائب على الشاهد، مع مناقشة القياس عند خصومه، بقصد بيان فساد علته، من قبيل مناقشتهم؛ مثلا؛ في قياسهم «القدرة» على «العجز»: «فإن لم يجز هذا، فقد بطلت العلة، وانتقضت المعارضة، ولم يجب أن تقاس القدرة على العجز، إذ لم تكن علة تجمع بينهما، ولم تكن القدرة من جنس العجز»[2].

ناهيك عن الاجتهاد، في تأويل الآيات القرآنية، المتعارضة من حيث الظاهر، إذ «القرآن، لا يتناقض»[3]، بل «يصدق بعضه بعضا»[4].

ولم يتردد في نسبة التأويل إلى نفسه، كأن يقول: «...قيل لهم: التأويل الذي أولناه، وهو تأويل بعض المتقدمين»[5]، وقوله: «يصح تأويلنا، ويبطل تأويل مخالفينا»[6].

---

(1) كما له كتاب «اللمع الكبير»، جعله مدخلا لكتابه «إيضاح البرهان في الرد على أهل الزيغ والطغيان»، وكتاب «اللمع الصغير» جعله مدخلا إلى «اللمع الكبير» (تبيين كذب المفتري، ص. 130، 139). مما يعني أن له ثلاثة كتب بالعنوان نفسه، أعني «اللمع الكبير»، و«اللمع الوسيط»، و«اللمع الصغير».

(2) اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، ص. 63.

(3) م،س، ص. 70. الإبانة عن أصول الديانة لأبي الحسن الأشعري، دار ابن حزم، بيروت، ط. 1، 1424/ 2003، ص. 82، 95، 96.

(4) الإبانة عن أصول الديانة، ص. 24، 96.

(5) اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، ص. 65.

(6) م،س، ص. 65.

ومن رسائله، التي كانت على مهيع «اللمع»، رسالته الموسومة بـ «رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام»[1]، مع ضرورة الأخذ بعين الاعتبار، أنه لم يشر فيها إلى «الصفات الخبرية»، مما يجعلنا نتوقف عن الحكم عليه بأنه كان يقول بالتأويل بإطلاق، أو أنه يستثني من ذلك «الصفات الخبرية».

وما اختيار أبي الحسن الأشعري لمذهب كلامي جديد، إلا تعبير عن رغبة في الوسطية والاعتدال، لاسيما أن المرحلة التاريخية، التي كان يتقلب فيها، عجَّت بالمذاهب المتطرفة. فالظروف التاريخية، والنفسية، والفكرية، «دفعته إلى الانقلاب على المعتزلة، وإلى القيام ـ في بداية تحوله ـ بتأسيس مدرسة كلامية، تتوسط في منهجها وآرائها، بين آراء ومنهج اللاعقلانيين من جهة، والنصيين من جهة أخرى»[2].

ومهما يكن من أمر، فإن أبا الحسن الأشعري، ما لبث أن قلص من توجهه التأويلي، ليتخذ مذهبه الكلامي مسارا جديدا، يعدل عن المنهج التوفيقي، ويميل إلى التسليم والتفويض، أعني الاتجاه السلفي الحنبلي[3]، حيث يصرح، في «الإبانة»، بأن ديانته التي يدين بها، «التمسك بكتاب ربنا عز وجل، وبسنة نبيناﷺ، وما روي عن الصحابة، والتابعين، وأئمة الحديث [...] وبما كان يقول به أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل [...] ولمن خالف قوله [يقول الأشعري] مجانبون»[4]، وجعل «السلف المتقدمين» (السلف)[5] في طرف نقيض لمن سماهم «أهل التأويل»[6].

---

(1) منشورة في آخر كتاب «اللمع في الرد على أهل الأهواء والبدع» (ص. 87ـ98)، وقد سبق توثيقه. وانظر قائمة مصنفاته الكثيرة في «تبيين كذب المفتري» (ص. 129ـ136).

(2) عثمان السلاجي ومذهبيته الأشعرية، ص. 23.

(3) م، س، ص. 23.

(4) الإبانة عن أصول الديانة، ص. 14. وانظر أيضا الصفحات: 42-46.

(5) المصدر السابق، ص. 11، 17.

(6) الإبانة عن أصول الديانة، ص. 24.

ومن أبرز كتبه، المنظرة لهذا التوجه الجديد:

- «الإبانة عن أصول الديانة»[1]، حيث يعلنها صريحة، منذ الكلمات الأولى في الخطبة: «نحمده [...] ونستعينه استعانة من فوض أمره إليه»[2]، ويجعلها كلمة الختم في الكتاب: «قد قلنا في الإقرار قولا وخبرا، والحمد لله أولا وآخرا»[3]؛

- و«مقالات الإسلاميين»؛

- و«رسالة إلى أهل الثغر»[4].

كما ألف، في هذه المرحلة، «كتابا كبيرا»، في «فنون كثيرة، من فنون الصفات، في إثبات الوجه لله، واليدين، وفي استوائه على العرش»[5].

ولا يعني هذا، أنه تبرأ من التأويل جملة وتفصيلا، بل كثيرا ما استند إلى القياس، أعني قياس الغائب على الشاهد، وهو من أهم مسالك التأويل عند المعتزلة والأشاعرة المؤوِّلة، في الاحتجاج لمذهب السلف[6]، واحتج على أهل التأويل - خاصة المعتزلة والجهمية - من أجل أن «يوجب عليهم الحجة»[7]، و«يأتي على كثير من قولهم، ودفع باطلهم»[8]، وأجاز القول «ببعض تأويل المسلمين، إذا دل على صحتها دليل»[9]، لكن

---

(1) ممن نسب هذا الكتاب إلى أبي الحسن الأشعري، محمد صديق خان القنوجي في «خبيئة الأكوان» (ص. 50). وقد أنكر نسبتها إليه كثير من المستشرقين.

(2) الإبانة عن أصول الديانة، ص. 8.

(3) الإبانة عن أصول الديانة، ص. 106.

(4) وينضاف إليها كل الكتب، التي صنفها من سنة عشرين وثلاثمائة إلى سنة وفاته (انظر هذه المصنفات في «تبيين كذب المفتري»، ص. 136).

(5) تبيين كذب المفتري، ص. 130.

(6) المصدر السابق، ص. 26ـ28، 56، 57، 60، 67، 75.

(7) م، س، ص. 82.

(8) م، س، ص. 46.

(9) م، س، ص. 46.

دون إغراق فيه كما هو معهود في «اللمع»، بحيث يمكن القول إنه تشدد في التأويل، لا أنه أعرض عنه إعراضا، إذ لا يجوز التأويل، «إذا كان خلاف لسان العرب»[1]، «ولا يجوز لنا، أن نزيل الكلام عن حقيقته، بغير حجة، ولا برهان»[2]، «والقرآن العزيز على ظاهره، وليس لنا أن نزيله عن ظاهره، إلا بحجة، وإلا فهو على ظاهره»[3].

كما أنه لا يعني أنه تراجع عن المذهب الذي أسسه، وإنما طوَّر أفكاره داخل المذهب الواحد، فاجتهد في إطاره، لا لينفصل عنه، وبعبارة تاج الدين السبكي: «الرجوع عن التأويل إلى التفويض، ولا إنكار في هذا، ولا في مقابله، فإنها مسألة اجتهادية، أعني مسألة التأويل، أو التفويض، مع اعتقاد التنزيه»[4].

وبذلك، فإن ما وصفه به ابن عساكر، وهو قوله: «ألزم الحجة لمن خالف السنة والمحجة إلزاما. فلم يسرف في التعطيل، ولم يَغْلُ في التشبيه. وابتغى بين ذلك قواما»[5]، ينطبق على المرحلتين الثانية والثالثة على حد سواء. فسواء قال بالتأويل، أو ذهب مذهب أهل التسليم، فوصف الوسطية بين التعطيل والتشبيه غير مباين لحاله.

ولا يخفى أهمية وضع كتب أبي الحسن الأشعري وفكره في إطارهما الزمني[6]، وإلا وقعنا في محذورين على الأقل:

---

(1) م، س، ص. 93. وانظر أيضا الصفحات 24، 57ـ58، 65، 93، 96.

(2) م، س، ص. 31.

(3) م، س، ص. 22، 60ـ61.

(4) طبقات الشافعية الكبرى لتاج الدين السبكي، تحقيق محمود محمد الطناحي، وعبد الفتاح محمد الحلو، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، القاهرة، ط. 1، 1386/ 1967، ج. 5، ص. 191ـ192. وقد قال هذه العبارة في حق «أبي المعالي الجويني».

(5) تبيين كذب المفتري، ص. 39.

(6) ذكر محمد صديق خان القنوجي، أن أبا الحسن الأشعري، صَنَّف خمسة وخمسين تصنيفا (خبيئة الأكوان، ص. 50).

أولهما: شطط الأحكام. ومن ذلك، قول أحمد زروق: «ومذهب الأشعري، أن الوجه صفة له تعالى، معلومة من الشرع، يجب الإيمان بها، مع نفي الجارحة المستحيلة. وكل ما ينافي الجلال، فهو مستحيل»[1]، وقول ابن ناجي في المسألة نفسها: «والمراد بالوجه الذات، عند الجمهور. وذهب أبو الحسن الأشعري إلى أن الوجه صفة لله تعالى، معلومة من الشرع، يجب الإيمان بها، مع نفي الجارحة المستحيلة. وكل ما ينافي الجلال، فهو مستحيل»[2].

فقد أصدرا حكما مطلقا، والحال أنه يتعلق بمرحلة واحدة من مراحل التجديد الكلامي، عند أبي الحسن الأشعري، وهي المرحلة الأخيرة.

ثانيهما: نسبة التناقض إليه، أو على الأقل نسبة الأقوال المختلفة إليه، في السياق الواحد، مع تضعيف القول الذي كان قويا في مرحلة زمنية معيَّنة، من قبيل ما وقع فيه الشهرستاني؛ مثلا؛ إذ قال: «وأثبت[3] اليدين والوجه صفات خبرية، فيقول: ورد بذلك السمع، فيجب الإقرار به كما ورد، وصَغْوُهُ إلى طريقة السلف، من ترك التعرض للتأويل. وله قول أيضا في جواز التأويل»[4].

فقد أخر ما نسب إليه من قول بالتأويل، مما يعني أنه قول غير ذي بال، وعَرَضَهُ بصيغة التمريض، على كوْن هذا القول مَثَّلَ مرحلة هامة من مراحل التطور الكلامي لدى الرجل، وهي مرحلة القول بالتأويل، والتي ألف فيها كتبا ظل تأثيرها قائما لدى الأشعرية المؤوِّلة إلى الآن.

---

(1) شرح زروق على «الرسالة»، ج. 1، ص. 54.

(2) شرح الرسالة لابن ناجي، ج. 1، ص. 56.

(3) أي: الأشعري.

(4) الملل والنحل، ج. 1، ص. 72.

ومن أبرز تلاميذ الأشعري، الذين حملوا مشعل المذهب الأشعري بعده، أبو الحسن الباهلي، وأبو عبد الله بن مجاهد[1].

وعلى الرغم من الانتشار الواسع للمذهب الأشعري، في جل أقطار العالم الإسلامي، فإنه ظل مذهبا متطورا ومتجددا، حيث راعى فيه أعلام العقيدة الأشعرية خصوصيات المراحل المتعاقبة، وكان كل أشعري لاحق متبعا للأشعري السابق، بدون تقليد، وبكلمة: كان كلُّ متكلم أشعري صاحبَ علم كلام جديد.

فعلى كوْن أبي بكر الباقلاني (ت.403هـ/ 1012م)، كان من الخُدَّام الأوفياء للعقيدة الأشعرية، وكان متبعا لأبي الحسن الأشعري، فإنه بتكريسه للتوجه العقلي في المذهب الأشعري، وترتيبه لمقدماته ومباحثه النظرية، وتأسيسه لقواعده، اعتُبِر المؤسس الحقيقي له[2].

وقد كان لخصوصيات المرحلة، التي كان يتقلب فيها، الأثر البالغ في التجديد الكلامي، الذي شمل أصول المذهب وفروعه، حتى صار ـ بموجب ذلك ـ يُنعَت بأنه مؤسس المذهب، لا مجرد مجدد له.

ومن أبرز مصنفاته، المقررة لهذا التوجه التأسيسي، كتاباه «الإنصاف»، و«التمهيد».

وعلى الرغم من أنه كان شديدا على المعتزلة، فقد أثبت الأحوال، التي قال بها أبو هاشم المعتزلي[3]، كما أنه أثبت تأثيرا للقدرة الحادثة[4]، وإن كان لم يغرق فيها كما أغرقت المعتزلة.

---

(1) الفرق بين الفرق، ص. 364.

(2) عثمان السلاجي ومذهبيته الأشعرية، ص. 23ـ24.

(3) الشامل في أصول الدين لإمام الحرمين الجويني، تحقيق علي سامي النشار، وفيصل بدير عون، وسهير محمد مختار، سلسلة «مكتبة علم أصول الدين»، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1969، ج. 1، ص. 108ـ109، 629ـ645. وانظر أيضا: الملل والنحل (ج. 1، ص. 67).

(4) الملل والنحل، ج. 1، ص. 70.

ثم جاء بعده إمام الحرمين أبو المعالي الجويني (ت.478هـ/ 1085م)، وتلميذه حجة الإسلام أبو حامد الغزالي (ت.505هـ/ 1111م)، فبعثا في علم الكلام نَفَسا جديدا، حيث أسهما في تنضيجه، وفي تطويره منهجيا، وذلك باعتماد المنطق اليوناني أساسا للبحث والمناظرة، واستعمال الطرق العقلية، والأساليب الفلسفية، في إثبات قضايا عقيدة أهل السنة[1].

ولئن أخذا ببعض النظريات، كنظرية الأحوال[2]، فقد أعادا النظر في بعض القواعد المنهجية، التي تحكمت في الفكر الأشعري قبلهما، واستدلا على بطلانها، من قبيل قاعدة: «بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول» التي قال بها أبو بكر الباقلاني، حيث نقدها إمام الحرمين على المستوى النظري، وسبرها حجة الإسلام على المستوى التطبيقي، ثم حكما بعدم صحتها[3].

ومن أهم كتب الرجلين، الكاشفة عن التجديد الكلامي عندهما: «الشامل»، و«الإرشاد»[4]، و«لمع الأدلة»، للجويني، و«الاقتصاد في الاعتقاد»، و«مقاصد الفلاسفة»، و«تهافت الفلاسفة» للغزالي.

ومن مظاهر الاجتهاد في المذهب الأشعري، لدى الجويني، موقفه من «القدرة والاستطاعة»، حيث نسب فعل العبد إلى قدرته حقيقة، مما حدا بالشهرستاني إلى اتهامه

---

(1) عثمان السلاجي ومذهبيته الأشعرية، ص. 25.

(2) كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد لأبي المعالي الجويني، علق عليه زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 1، 1416/ 1995، ص. 37-38.

(3) مقدمة ابن خلدون، تحقيق حجر عاصي، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1983، ص. 294. وانظر أيضا: عثمان السلاجي ومذهبيته الأشعرية (ص. 25). الكلام كجنس (ص. 107).

(4) «الإرشاد» هو اختصار لـ«الشامل» (مقدمة ابن خلدون، ص. 295. الروضة المقصودة والحلل الممدودة في مآثر بني سودة، تحقيق عبد العزيز تيلاني، مؤسسة أحمد ابن سودة الثقافية، فاس، ط. 1، 1415/ 1994، ج. 2، ص. 234). ويمثل هذا الكتاب - أي: «الإرشاد» - نموذجا جيدا للوسطية والاعتدال في الفكر الكلامي عند مؤلفه (عثمان السلاجي ومذهبيته الأشعرية، ص. 191).

بأنه «أخذه من الحكماء الإلهيين، وأبرزه في معرض الكلام«[1]، وقال فيه: «وليس ذلك مذهب الإسلاميين»[2].

ومن أهم ما تميز به فكر أبي المعالي الجويني، حاسته النقدية، التي تجاوزت النقد اعتمادا على سماعات وبلاغات، لتنقد الأفكار بمراجعة أصولها ومنابعها. من ذلك؛ مثلا؛ أنه عرض ما ينقله النقلة عن أبي هاشم الجبائي، أنه كان يقول: «العلم بالشيء والجهل به مثلان»، وعلق عليه بقوله: «وأطال المحققون ألسنتهم فيه. وهذا عندي غلط عظيم في النقل. فالذي نص عليه الرجل، في «كتاب الأبواب»: أن العقد الصحيح، مماثل للجهل. وعنى بـ «العقد»: اعتقاد المقلد. وقد سبق أن الوجه، القطعُ بمساواة عقد المقلد الجهل. فإذا ظهر ذلك، قدمنا أمرا آخر، وقلنا: الشاك يرتبط عقده بأن زيدا في الدار أم لا، والمقلد سابق إلى أحد المعتقدين من غير ثقة مستمر عليه، إما عن وفاق، أو عن سبب يقتضيه اتباع الأولين، وحِذارَ مخالفة الماضين»[3].

وعلى الرغم من الصراع المحتدم، بين علم الكلام والفلسفة، كما شهدناه في فكر أبي حامد الغزالي، فقد ظهرت بوادر التصالح بينهما، إذ مزج، في كتبه، البراهين العقلية بالبراهين الخطابية والجدلية[4]: «فمنذ لحظة الغزالي، بل انطلاقا مما كتبه، في صدر «المستصفى»، ستصبح المقايسة، بين الكلام والفلسفة، مما يجري مجرى البداهة. فيتحول الكلام إلى نظير الإلهيات في الفلسفة، قبل أن تتحول مباحث الكلام إلى مباحث في

---

(1) الملل والنحل، ج. 1، ص. 70 ـ 71.

(2) الملل والنحل، ج. 1، ص. 71.

(3) البرهان في أصول الفقه لإمام الحرمين أبي المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني، علق عليه صلاح ابن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 1، 1418/ 1997، ج. 1، ص. 23.

(4) عصر المنصور الموحدي أو الحياة السياسية والفكرية والدينية في المغرب من سنة 580 إلى سنة 595هـ، لمحمد الرشيد ملين، المطبعة الملكية، الرباط، ط. 2، 1416/ 1996، ص. 21.

الفلسفة، وتتحول مباحث الفلسفة إلى مباحث في الكلام»[1]، بل ظهرت بعض بوادر التصالح بين العلمين، منذ أبي المعالي الجويني، كما يدل على ذلك «اقتباسه من أساليب الفلاسفة»[2].

ولعل الشهرستاني (ت. 548هـ/ 1153م)، كان يهدف إلى تصحيح مسار علم الكلام، بالحيلولة دون تحقيق ذاك التحول. فقد كان يرى أن الكلام، نشأ «حين طالع شيوخ المعتزلة، بعد واصل، وعمرو بن عبيد، كتب الفلاسفة، وخلطوا مناهجهم، في البحث، بمناهج الفلاسفة»[3].

ولا جرم أن الخلط بينهما، أوقع فيما وقعت فيه المعتزلة: الخصم اللذوذ للأشاعرة.

ويمكن القول، بأن الشهرستاني، «تمثل التراث الكلامي تمثلا جيدا، وعالج التأسيس. فأزاح اللَّبس، الذي أحدثه الغزالي، حين حد الكلام بحراسة عقيدة أهل السنة»[4]، كما دفع بالمدرسة الأشعرية، لتتصدر المذاهب الكلامية، وتسيطر على الساحة الفكرية والكلامية في العالم الإسلامي[5].

كما يبدو من كلماته وعباراته، أنه كان يبتغي تأسيس مذهب كلامي جديد، يقف موقفا وسطا، بين الأشاعرة والمعتزلة، مما يعني تطلعا لتأسيس مذهب مستقل عن المذهب السائد، ومما يدل على ذلك قوله، لدى مناقشته مسألة «خلق القرآن»: «أما المعتزلة، فوافقونا على أن هذا الذي في أيدينا كلام الله، وخالفونا في القِدَم، وهم محجوبون بإجماع الأمة. وأما الأشعرية، فوافقونا على أن القرآن قديم، وخالفونا في أن

(1) الكلام كجنس، ص. 76، وانظر أيضا الصفحة 34.

(2) عثمان السلالجي ومذهبيته الأشعرية، ص. 192.

(3) الكلام كجنس، ص. 80.

(4) م،س، ص. 80.

(5) عثمان السلالجي ومذهبيته الأشعرية، ص. 26.

الذي في أيدينا كلام الله، وهم محجوبون أيضا بإجماع الأمة: أن المشار إليه هو كلام الله. فأما كتاب كلام هو صفة قائمة بذات الباري تعالى، لا نبصرها، ولا نكتبها، ولا نقرؤها، ولا نسمعها، فهو مخالفة الإجماع من كل وجه»[1].

فوضعه لموقفه من المسألة بين موقفين متباينين، وهو موقف المعتزلة وموقف الأشاعرة، ونعت هاذين الموقفين بمخالفة الإجماع، لا معنى له، إلا الرغبة في تأسيس مذهب مخالف، على الرغم من أنه لن يكون إلا قائما على أغلب أصول الأشاعرة.

ويكفي هذا الموقف من الشهرستاني، أنه أعطى دفعة قوية للكلام الأشعري نحو التجديد والإبداع.

وبالفعل، ظهر هذا التحول، مباشرة بعد الغزالي، حيث ظهر علم كلام جديد متصالح مع الفلسفة، بل قبل الامتزاج بها، وغدا علم الكلام يناقش من منطلقات فلسفية[2]. وأبرز من مثل هذا الاتجاه، فخر الدين الرازي، خاصة في كتبه «المطالب العالية»، و «المباحث المشرقية»، و «المحصل»، و«المعالم»[3].

كما رفض، في كلامه الجديد، القول ببعض ما قاله الأشاعرة قبله، مثل رفضه لمقولة الجوهر الفرد[4].

وبذلك، فَقَدَ «علمُ الكلامِ» أصالتَهُ، وبعبارة أحد الباحثين: «ضياع جنسيته، عندما امتزج بالفلسفة»[5].

---

(1) الملل والنحل، ج. 1، ص. 77.

(2) من أقدم الفرق الإسلامية، التي اتصلت بالفلسفة اليونانية، المعتزلة، فقد طالع شيوخهم «كتب الفلاسفة، حين فسرت أيام المأمون، فخلطت مناهجها بمناهج الكلام، وأفردتها فنا من فنون العلم، وسمتها باسم الكلام» (خبيئة الأكوان، ص. 76).

(3) يفيدنا حاجي خليفة، أن «المعالم»، أملاه الفخر الرازي على «لمع الأدلة» للجويني (كشف الظنون، ج. 2، ص. 1561).

(4) عثمان السلالجي ومذهبيته الأشعرية، ص. 278.

(5) الكلام كجنس، ص. 115.

واختار السيرَ على مهيعه، سيفُ الدين الآمدي (ت.631هـ/ 1233م)، وعضد الدين الإيجي (ت.756هـ/ 1355م)، وسعد الدين التفتازاني (ت.793هـ/ 1390م)، والدواني (ت.948هـ/ 1512م)، وإن كان مصطلح «علم الكلام الجديد» لا ينطبق على المرحلة، التي ظهر فيها هؤلاء، لتحكُّم عنصر التقليد، وتكرير كلام السابقين، وامتزاج مباحثهم بالجدل العقيم، «وأصبحت المواضيع الكلامية الأشعرية، تناقش من منطلقات فلسفية واضحة، جعلت المفاهيم المنهجية، والمعاني المضمونية، تتخذ منحى جديدا وغريبا على الفكر السني»[1].

لكن، إذا كانت شمس علم الكلام قد أفلت في المشرق، في الفترة التي تلت الفخر الرازي، فإنها قد بزغت في الغرب الإسلامي، وفي المغرب الأقصى على وجه التحديد.

لقد كان مذهب أهل التسليم والتفويض هو المسيطر، في هذه الجهة من العالم الإسلامي، باستثناء بعض الفلتات الكلامية الإبداعية، التي كانت شذوذا عن القاعدة، من قبيل أبي عمران الفاسي، الذي كان من أعلام التوجه التأويلي في الفكر الأشعري، وكان المؤسس النظري للدولة المرابطية.

لكن صوته ظل خافتا، بل إن الدولة التي كان يترقب أن تقوم على أسس علم كلام جديد، يتجاوز العقلية الكلامية الجامدة، ظل مجرد فكرة عائمة في الفضاء، حيث إن هذه الدولة، لم تزد مذهب أهل التسليم والتفويض، إلا تجذيرا وتعميقا، إلى أن جاء تلميذ أبي حامد الغزالي محمدُ بنُ تومرت، فأسس مذهبا كلاميا جديدا، حيث سعى سعيا حثيثا في سبيل ترسيم المذهب الأشعري، لكن مع تعديلات اقتضتها طبيعة المرحلة، وخصوصيات أكدتها المرحلة الجديدة: مرحلةُ الدولة الناشئة دولةِ الموحدين، فأدخل إلى المذهب الأشعري بعض الآراء المعتزلية كنظرية الأحوال، وبعض العقائد الشيعية كنظرية العصمة، ونظرية المهدوية.

---

(1) عثمان السلاجي ومذهبيته الأشعرية، ص. 25.

وعلى الرغم من النفوذ القوي، الذي خلفه ابن تومرت على من خلفوه[1]، فإن التوجه الكلامي، كان متسما بالتجديد، حيث اقتفوا أثر مُلهِمِهم في تجذير أسس المذهب الأشعري في الغرب الإسلامي، لكن مع إعادة النظر في بعض ما أدخله من عقائد على هذا المذهب، وظهرت عملية تخليص المذهب من العناصر الأجنبية عنه، والتي تمثل نغمة نشازا في النسق الكلامي الأشعري، من قبيل نظرية العصمة مثلا.

وبذلك، شهد علم الكلام في هذه المرحلة نضجا اتسم بالتجديد والإبداع، وربط المباحث الكلامية بالنوازل الفقهية، وبالواقع الفكري والسياسي والاجتماعي، مع رغبة أكيدة في اجتثاث ما تبقى من آثار مذهب أهل التسليم والتفويض من عقول العامة والخاصة، ونزل علم الكلام من برجة العاجي، ليتحول من علم لا يخوض غماره إلا الخاصة، إلى علم يسهم العامة في تنضيجه، وصارت فتوى عدم جواز التقليد في أصول الدين هي الفتوى المتحكمة.

فإذا كان الغزالي قد أصدر قراره بـ «إلجام العوام عن الخوض في علم الكلام»، فإن متكلمي المغرب، قد رفعوا اللجام عن العوام، وصار المُعْرِض عنه مُدْرَجا في قائمة «حثالة الأغبياء».

فكثر التصنيف في العقائد الموجزة، التي فرضت على العوام، وصار المسلم ملزما بحفظها وفهم مباحثها.

ومن أبرز متكلمي المغرب في هذه المرحلة: أبو عمرو عثمان السلالجي (ت.574هـ/ 1178م)، الذي وُصِف «بالخصوصية، وبالتحقيق في علم العقائد»[2]،

---

(1) ترسَّخ المذهب الأشعري وتَرَسَّمَ، في المغرب، على يد خلفاء محمد المهدي بن تومرت، منذ القرن السادس من الهجرة (ق.12م) إلى الآن (عثمان السلالجي ومذهبيته الأشعرية، ص. 29).

(2) الإكليل والتاج في تذييل كفاية المحتاج لمحمد بن الطيب القادري، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «3717»، الورقة 205 ب.

والذي لخص تلخيصا إبداعيا «الإرشاد» للجويني في عقيدة وسمها بـ «البرهانية»[1]، وهي ذات ملامح رافضة للتقليد، كما يبدو من حضور بعض الآراء المعتزلية فيها، مثل نظرية الأحوال، التي أخذ بها في العقيدة المذكورة، مما يؤذن بالتوجه الانفتاحي لدى علماء الكلام المغربي.

ونذكر من هؤلاء أيضا: ابن حُمَيْر السبتي (ت.614هـ/ 1217م)، الذي أظهر براعته الحجاجية، في كتابه الكلامي «مقدمات المراشد إلى علم العقائد»، ويعتبر كتابه «تنزيه الأنبياء عما نسب إليهم حثالة الأغبياء»[2] من أنفس المؤلفات في بيان ما يجب، ويستحيل، ويجوز، في حق الأنبياء عليهم الصلاة والسلام.

وبسبب حضور أفكار فلسفية مخالفة لعقيدة أهل السنة، حيث ظهر في هذه المرحلة فلاسفة في الأندلس، كان لهم صدى واضح في المغرب، كابن طفيل، وابن باجه، وابن رشد، فقد كان من الضروري مواجهة هذه الأفكار بعلم كلام جديد، كما نجده؛ مثلا؛ عند أبي الحجاج المكلاتي (ت.626هـ/ 1228م)، خاصة في كتابه «لباب النقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول»، بغض النظر عن توفيقه، أو عدم توفيقه؛ في نقده لمباحثهم؛ ودحضه لأطروحاتهم.

ثم جاءت المرحلة السنوسية، التي عرفت علم كلام جديد بامتياز على يد أبرز عَلَم متكلم في هذه المرحلة، وهو أبو عبد الله محمد بن يوسف السنوسي (ت.895هـ/ 1489م)، الذي أبدع أيما إبداع في تلخيصه للعقائد، وكرس مبدأ عدم

---

(1) ومن مترجمي السلاجي من وَسَمَها بـ «البرهانية في أصول الدين» (انظر؛ مثلا؛ كتاب ذكر بعض مشاهير أهل فاس في القديم لعبد الرحمن بن عبد القادر الفاسي الفهري، تحقيق خالد بن أحمد الصقلي، مطبعة أنفو برانت، فاس، 1428/ 2007، ص. 27).

(2) تنزيه الأنبياء عنا نسب إليهم حثالة الأغبياء، تحقيق محمد المصري، وحسان أحمد راتب، دار سعد الدين، دمشق، ط. 1، 1425/ 2004.

جواز التقليد في أصول الدين، مما حتم عليه تصنيف عقائد تختلف مستوياتها لغة وأسلوبا، وتتباين براهينها قوة وضعفا، ويتفاوت حجمها سعة وطولا، بحسب المستويات الفكرية والعلمية للناس. فكما ألف «العقيدة الكبرى» لأصحاب المستوى الفكري المرتفع، فقد ألف «صغرى صغرى الصغرى»، وهي المعروف بـ «العقيدة السادسة»، وبـ «الحفيدة»، للنساء الأميات، وبينهما تبوّأت «الوسطى» و «الصغرى»، و«صغرى الصغرى» المقام الذي يليق بها، بحسب تفاوت العقول.

وظهر بُعَيْد هذه المرحلة أبو محمد عبد الله بن محمد الهبطي، المعروف بـ «الهبطي الكبير» (ت.963هـ/ 1555م)، الذي تميزت كتبه ورسائله بحضور التوجه المنطقي في مباحثه الكلامية[1]، وبآرائه المتميزة حول المقصود من النفي والإثبات في الكلمة المشرفة «لا إله إلا الله»، وبمناظراته الكلامية الكثيرة، خاصة مع «اليسيثني»، و«الطرابلسي».

ومن أهم المعالم التي طبعت التوجه الكلامي عند الهبطي الكبير، هو أنه توسّل بفن المنطق أيما توسل في الإصلاح الاجتماعي، حيث كان يذهب إلى أن أصل الجهل والضلال المخيم على المجتمع الذي كان يتقلب فيه، هو عدم فهم الناس للعقائد وعجزهم عن استيعاب علاقتها بكينونتهم، وبجلب المصالح، ودرء المفاسد، في المعاش والمعاد.

ومن هنا، لم يخالف أسلافه من المتكلمين المغاربة في القول بعدم جواز التقليد في أصول الدين، فألف في ذلك رسائل كلامية تراعي مستوى المتلقّي. وجاءت منظومته الموسومة بـ «الألفية السنية» لتؤكد هذا المنحى، ولتقرر أنه لا نهضة، ولا إصلاح، بدون

(1) لا يمكن أن نتصور متكلما غير عالم بعلم المنطق، لتساوق «الكلام» و«المنطق»، ولذا قال محمد صديق خان القنوجي: «والمنطق والكلام مترادفان» (خبيئة الأكوان، ص. 76).

التوسل بعلم الكلام، في إصلاح العامة والخاصة، من الأمراء، والقضاة، والفقهاء، والصوفية.

وإذا كانت الثقافة المغربية تقوم على التداخل بين الكلام، والفقه، والتصوف، فإن هذه الخصوصية برزت بوضوح في التوجه الفكري عند الهبطي الكبير، لتصير خصوصية واضحة تميز أعلام الفكر المغربي عبر عنها عبد الواحد بن عاشر بقوله:

في عقد الأشعري وفقه مالك   وفي طريقة الجنيد السالك[1]

لقد صار علم الكلام الجديد، يستلزم النجاح في تحقيق التواصل، بل التداخل بين ما هو كلامي، وما هو فقهي، وما هو صوفي. مما يعني؛ ضرورة؛ الجمع بين العقيدة التي تمثل الأساس النظري لكل ما سواها، والفقه الذي يعني تحقيق الوصال مع الواقع، والتصوف الذي يعني استحضار البعد الأخلاقي في الممارستين الكلامية والفقهية.

وهذا ما جعلني أنعت علم الكلام المغربي، في أحد بحوثي، بأنه خلع عنه عنوان «علم الكلام»، ليأخذ عنوانا آخر هو «فقه الكلام»[2].

ومن أبرز من مثل هذا الاتجاه، نجل الهبطي الكبير أبو عبد الله محمد بن عبد الله الهبطي، المعروف بـ«الهبطي الصغير» (ت.1001هـ/ 1592م).

ثم أقول:

لا جرم أن علم الكلام عرف جمودا واسع النطاق في المشرق الإسلامي، حيث حاد عن الخط الإبداعي الذي رسمه كبار متكلمي القرون الستة الأولى، كأبي الحسن

---

(1) متن ابن عاشر المسمى بـ«المرشد المعين على الضروري من علوم الدين» لأبي محمد عبد الواحد ابن عاشر، د. ت، ص. 2.

(2) الفقه المالكي والكلام الأشعري: محاولة لإبراز بعض ملامح الإبداع الكلامي والصوفي عند فقهاء المغرب، لخالد زَهْري، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، ط. 1، 1432/ 2011، ص. 92، 100-118.

الأشعري، والباقلاني، والجويني، والغـزالي، والفخـر الـرازي، ليتحـول إلى مكـررات لمباحث السابقين، واجترار لاستدلالاتهم واحتجاجاتهم.

وإذا كان أساطين الفكر الكلامي، قد منعوا العوام من خوض غمار الكلام، لقـصور مداركهم عن سبر أغوار مباحثه، فألف الغـزالي في ذلـك رسـالته الموسـومة بـ «إلجـام العوام عن علم الكلام»[1]، دون أن يوصدوا الباب أمام العالم الثاقب الذهن، الحريص على صون عقيدة المسلمين من التيارات العقديـة المنحرفـة التـي تـسربت إلى المجتمـع الإسلامي آنذاك، فإن القرن السابع قد اقـترن فيـه الجمـود الكلامـي بظهـور مواقـف متطرفة حيال هذا العلم، ليشمل المنعُ خاصةَ المسلمين وعامتَهم، كـما هـو صـنيع أحـد كبار علماء المشرق في القرن السابع، وهو ابن قدامة المقدسي في كتابـه «تحـريم النظـر في كتب الكلام»، الذي لم يقف الأمر فيه على مجـرد تحـريم تعلُّمـه وتحـصيل مباحثـه، بـل يتوسع المنعُ إلى مدى أوسع، ليصير شاملا لمجرد النظر في كتب هذا العلم.

هنا يعترضنا سؤال:

هل هذا التوجه المتطرف في المنع من علم الكلام كان موقفا مبدئيا، أعني: تحريمه من حيث المبدأ؟ أو أن ذلك كان بسبب التخلف الذي ألمَّ بهذا العلم؟

وبكلمة: هل كان موقفا ذاتيا أو عرضيا؟

فلو افترضنا أن المنع كان عرضيا، فإنه يستلزم أنه ثورة على الجمود والتقليد، ودعـوة إلى ضرورة اقتفاء أثر السابقين في إبداعهم الكلامي. لكن النظر في الكتـب والرسـائل، المصنفة في التحذير منه، سرعان ما يقدم لنا الجواب، الذي لا مراء فيه: إنه المنـع الـذاتي لعلم الكلام.

---

(1) منشور ضمن: مجموعة رسائل الإمام الغزالي (4)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 1، 1414/ 1994، ص. 41-83.

بيد أن تعميم هذا الحكم، ليشمل المغرب أيضا، فيه نظر، ويحتاج إلى مراجعة نقدية. وهذا ما يهدف إليه هذا البحث، وإن كان الجهد سيقتصر على ذكر بعض ملامح هذا المشروع. وحسبي أن يستفز الهمم، من أجل إعادة النظر في الأحكام الجاهزة، وقراءة تاريخ الفكر الكلامي في المغرب مجردا عن الإسقاطات الآتية من الغرب والشرق.

المطلب الثاني: جدل الحقيقة والإيديولوجيا

لقد كان الحكم التعميمي المذكور، ناتجا عن التفسير الإيديولوجي لتاريخ الفكر بالمغرب، من لدن مستشرقين، من قبيل «دوزي»، و«جولدسيهر»، تعمدوا تشويه هذا التاريخ، خاصة العصر المرابطي[1]، وامتزجت قراءاتهم بالتأويلات الفاسدة، والإسقاطات الإيديويوجية[2]، فشكلت عائقا معرفيا حقيقيا[3].

وتلقف المشارقة ذلك، فنقلوا هذه الأحكام الجاهزة، دون تمحيص. فعمموا التخلف والجمود الكلامي، اللذين طبعا المشرق، ليشمل الحكمُ بلادَ المغرب أيضا.

وبذلك، انطبعت أغلب البحوث، الحائمة حول حمى الفكر الكلامي المغربي ـ ولا أقول المتخصصة فيه، لأنها دعوى لا مصداق لها ـ بالانسياق وراء مواقف إيديولوجية، تأسست على التعسف في التأويل، لكونها كانت تلوي أعناق النصوص، لإصدار أحكام جائرة، من قبيل الدعوى المشار إليها أعلاه، والتعسف في التأويل. ناهيك عن العجلة في إصدار الأحكام، قبل الإحاطة بكل الظروف الملابسة للنصوص، مما يجعلها متناقضة في أغلبها. فلا يلبث القارئ، الواعي بما يقرأ، أن يَسِمَها بـ «القراءة الفاسدة».

ومما يؤسف له ، أن بعض المثقفين المغاربة المعاصرين ـ كما يفيدنا عبد المجيد الصغير ـ شايعوا أصحاب هذه القراءات[4]. ونمثل لذلك بما قاله باحث مغربي: «اكتفى المغاربة

---

(1) تجليات الفكر المغربي: دراسات ومراجعات نقدية في تاريخ الفلسفة والتصوف بالمغرب، لعبد المجيد الصغير، شركة النشر والتوزيع المدارس، الدار البيضاء، ط. 1، 1421/ 2000، ص. 256.

(2) إشكالية التجربة الصوفية وتحدياتها الراهنة لعبد المجيد الصغير، ضمن أعمال ندوة «التواصل الصوفي بين مصر والمغرب»، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالمحمدية (جامعة الحسن الثاني)، سلسلة الندوات رقم «9»، 2000، ص. 182.

(3) إشكالية التجربة الصوفية وتحدياتها الراهنة، ص. 180ـ182.

(4) تجليات الفكر المغربي، ص. 26ـ27. ومن الباحثين المغاربة، الذي تلقفوا هذه الدعوى، محمد زنيبر، في بحثه «ابن رشد والرشدية في إطارهما التاريخي»، ضمن ندوة ابن رشد، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط.

بدور تقليد أهل المشرق فيما يصدر عنهم، من التيارات الفكرية، والنحل، والأهواء. وتبعا لذلك، لم يعملوا؛ مثلا؛ على صوغ مذهب فقهي خاص بهم. فكل المذاهب، سواء المستمرة في الوجود، أو تلك التي توارت عن الأنظار، هي مذاهب مشرقية. كما أنه لا توجد قراءة مغربية بين، وضمن، قراءات القرآن الكريم[1]. والأمر نفسه ينطبق على الاتجاهات الكلامية. فالموضوعات، التي كان يتجادل المغاربة فيها، وحولها، هي في مجملها، ليست أكثر من مجرد ترديد لصدى المشرق وصخبه، خاصة تلك التي تشكلت في القرون الأولى من حضارة الإسلام. ومن ثم، اشتهر المغاربة، بأنهم قوم عمل، لا قوم نظر»[2].

وربط يوسف احنانة بين سقوط الأندلس وظهور الجمود الفكري والكلامي في الغرب الإسلامي عموما، والمغرب خصوصا[3]، مع الإشارة إلى أن التخلف الفكري والكلامي، ظهر منذ القرن السابع من الهجرة (= ق.13م) إلى القرن التاسع منه (= ق.15م)، وأن مواضيع علم الكلام، كانت محصورة وضيقة[4]، «حيث ـ كما يقول ـ بدت معالم هذا الانهيار والتراجع في شكل ثقافي جديد، ألا وهو ظهور الحواشي، والتعليقات، والتقريرات، والمحاكاة، والتقييد. فساد جمود فكري في هذه المنطقة، وبدأ

---

(1) هذا الكلام، من أغرب ما قرأت، ومن أسوئ ما رأيت. إذ كيف يعقل أن تكون للمغاربة قراءة مستقلة خاصة بهم، والقراءات القرآنية السبع، نزلت برمتها على الرسول الأكرم د، دون أن تصنَّف بأنها قراءة مغربية أو مشرقية؟!

(2) الأشعرية والاستقرار المذهبي بالمغرب لعلي الإدريسي، ضمن أعمال «المذاهب الإسلامية ببلاد المغرب: من التعدد إلى الوحدة»، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط (جامعة محمد الخامس ـ أكدال)، سلسلة: ندوات ومناظرات رقم «147» ــ مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط. 1، 1429/ 2008، ص. 130.

(3) تطور المذهب الأشعري في الغرب الإسلامي ليوسف احنانة، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمملكة المغربية ـ دار أبي رقراق، الرباط، ط. 2، 2007، ص. 213.

(4) م، س، ص. 213.

الناس يجترون ما هو موجود، ويرضون به، وأغلق باب الاجتهاد والإبداع، في هذا المجال»[1].

بيد أنه قرر، في موضع آخر، ما ينسف الحكم السابق، وهو أن المغاربة، منذ ترسُّم المذهب الأشعري في الغرب الإسلامي، «أخذوا ثابتا عقديا أشعريا، هو اعتبار النظر العقلي واجبا عينيا على كل مكلف، لأنه شرط من شروط الإيمان، وبدونه لا يستقيم إيمان المرء. فكان بذلك إجماعهم على عدم جواز إيمان المقلد في العقائد»[2].

ولا يخفى ما في هذا الكلام من تقرير لمركزية النظر العقلي في الفكر الكلامي المغربي، مما لا يمكن أن يسود، إلا في بيئة فكرية ناضجة جدا. ولا جرم أن الحواشي، والتعليقات، وما سماه بـ«المجترات»، لا يمكن أن يتساوق مع إيجاب النظر العقلي.

وبذلك، يظهر عدم صحة الدعوات، التي تعمم دعوى أن المغاربة كانوا مقلدين للمشارقة، وأن ظاهرة الشروح والحواشي ظاهرة سلبية، جملة وتفصيلا، من قبيل دعوى ـ على لسان أحد الباحثين، في معرض كلامه على بعض عوامل رسوخ العقيدة الأشعرية، بعد الموحدين ـ «انتقال مجال التأليف العلمي، من حال التوسع، وارتياد الآفاق الفكرية الجديدة، وهموم الإنسان الزمكانية، إلى حال الانكفاء، أو الانكماش، والتقوقع، داخل مختصرات من مؤلفات سبق تأليفها. ومن ثم، تحددت وظيفة الفقيه والعالم، بل والفكر بصفة عامة، في شرح تلك المختصرات، وتأويل الغامض منها، الناجم أصلا عن طبيعة الاختصار. ولذلك، انحرف العقل عن طريق الإبداع والتجديد إلى متاهات الحواشي، وحواشي الحواشي»[3].

---

(1) م، س، ص. 217.

(2) م، س، ص. 230.

(3) الأشعرية والاستقرار المذهبي بالمغرب، ص. 141 (وانظر تفصيل دعواه، في الصفحات 140ـ143).

هذا، مع ما يحمله كلامه من تناقض، حيث ورد فيه ما يجعل الدعوى مبرهَنا عليها بما ينسفها، من قبيل تحديد الشروح والحواشي، في شرح المختصرات، والتأويل لما غمض من الكلام. ومعلوم أن عملية التأويل من صميم الممارسة العقلية، فكيف نَسِمُها بأنها أسهمت في انحراف «العقل عن طريق الإبداع والتجديد، إلى متاهات الحواشي، وحواشي الحواشي»؟!

إن النظر إلى الشروح، والحواشي، والتعليقات، والاختصارات، لا يستقيم إذا كان في عَرْض واحد، لأن منها ما كان نموذجا رائدا للإبداع. ويكفي أن نعلم أن كثيرا منها، كان من قبيل التأويل، الذي بدونه، لا يمكن لأي متن أنْ تكتب له الحياة.

وإذا كانوا في المجتمعات الغربية، يعتبرون النصوص الشارحة، تنتمي إلى حقل الهيرمونيطيقا، أو ما يمكن ترجمته ـ تجاوزا ـ بـ «علم التأويل»، فكيف نجرؤ على اعتبار ما ورد في تراثنا الإسلامي عامة، والكلامي خاصة، ممثلا لعلم التأويل، وشكلا من أشكال الممارسة العقلية، لاسيما أنها تميزت بالإبداع، فأضافت إلى النصوص المشروحة الكثير مما غاب عنها، بل ربما أتت بما لم تُسْبَق إليه؟!

ومما يجب أخذه بعين الاعتبار، أن المغاربة كانوا فَطِنِين لهذه المسألة. فقد نقل محمد بن قاسم القادري، عن أبي عبد الله بن عرفة قوله: «إنما تدخل التآليف، في ذلك، إذا اشتملت على فائدة زائدة. وإلا، فذلك تخسير للكاغد»[1].

وينقل عن بعض الأكابر، أن المقصود من التأليف سبعة:

«1 -شيء لم يسبق إليه، فيؤلف؛

---

(1) فهرسة محمد بن قاسم القادري المسماة إتحاف أهل الدراية بما لي من الأسانيد والرواية، تحقيق محمد ابن عزوز، مركز التراث الثقافي المغربي، الدار البيضاء ـ دار ابن حزم، بيروت، ط. 1، 1424/ 2004، ص. 90.

2-أو شيء أُلِّف ناقصا، فيكمَّل؛

3-أو خطأ، فيصحح؛

4-أو مشكل، فيُشرَح؛

5-أو مطوَّل، فيختصر؛

6-أو مفترق، فيجمَع؛

7-أو منثور، فيرتب»(1).

وهذه المقاصد موجودة؛ برُمَّتها؛ في شروح المغاربة على «الإرشاد»، باعتباره أهم متن كلامي عكفوا عليه، بل نجدها أيضا في المختصرات، حيث إن المختصِر، لم يكن يكتفي باختصار المتن، بل كان يضيف ما بدا له أن المؤلف أهمله، على أهميته.

فإن قيل: «فكيف يمكن تحصيل المقصد الأول، والشرح -أو المختصَر- مسبوق بالمتن المشروح؟»، فالجواب: إن الشروح المغربية، تضمنت أمورا غير موجودة في «الإرشاد»، وسنذكر مثال ذلك، بعد حين، عند ابن نموي، على جهة المثال، لا الحصر، لكن، لو جمعنا تلك الإضافات غير المسبوق إليها، وأفردناها بالجمع والترتيب، لشكَّلت مصنفا جديدا، لم يُسْبَق إليه.

وبحث أحد الباحثين المغاربة في المسألة، رغبة منه - كما يقول - «في الوقوف على عوائق تطور علم الكلام في الغرب الإسلامي، الأمر الذي جرى معه تعثر، ثم تلاشي القول الفلسفي من هذه البقعة، من الأرض»(2).

---

(1) إتحاف أهل الدراية، ص. 91.

(2) التباس الوضع المعرفي لعلم الكلام لمحمد المصباحي، ندوة «الاتجاهات الكلامية في الغرب الإسلامي»، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة: ندوات ومناظرات رقم 118 - مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط. 1، 2005، ص. 218.

وكان الأولى به، أن ينظر في صحة، أو عدم صحة، دعوى عدم تطور علم الكلام في «المغرب»، الذي تتضمنه عبارة «الغرب الإسلامي»، وأن يستقصي المؤلفات الكلامية المغربية، حيث مطبوعها، لا يبلغ معشار ما هو مخطوط، ثم بعد ذلك، يصدر حكمه في عدم تطوره.

وكم كانت رغبته ستتخذ مسارا سليما، لو أنه تساءل عن عوائق ظهور الكتب الكلامية المخطوطة.

وما قيل في «علم الكلام»، يقال في «علم التصوف»، سواء بسواء.

«ولهذا، كان من الصعب الاستفادة من العديد من الأعمال الاستشراقية، حول الطرق الصوفية، بالمغرب خاصة، دون أن يكون للدارس قدرة على النقد الإيديولوجي، كي يميز بين غنى المادة المرصودة، وفقر ومحدودية الإيديولوجيا الموظفة»[1].

ولا يخفى ما في الحكم المذكور من قصور، بل إنه حكم سرعان ما ينكشف للناظر فيه، أنه لا وزن له. إذ كيف يليق بالباحث الجاد، أن يرسل حكما من هذا القبيل، والحال أن القسط الأوفر من المخطوطات، الحاوية لأصول الفكر الكلامي عند المغاربة، ما زال رهين الخزانات العامة والخاصة؟! والتوجهات الفقهية، والمذاهب الكلامية، والمدارس الفلسفية، «ما زالت فصولها التاريخية، ومحتوياتها العلمية، ومرجعياتها الفكرية، بحاجة إلى تكاثف جهود الباحثين، لانتشال معالمها من طي النسيان»[2]؟!

---

(1) من أجل إعادة «الحدث الصوفي» بالمغرب لعبد المجيد الصغير، ضمن «الرباطات والزوايا في تاريخ المغرب»، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة: ندوات ومناظرات رقم 69ـ مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط. 1، 1997، ص. 272.

(2) أصول علم الكلام أو الحلقات المبتورة من تاريخ الفكر بالمغرب والأندلس لأحمد الطاهري، ندوة «الاتجاهات الكلامية في الغرب الإسلامي»، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة: ندوات ومناظرات رقم 118 ـ مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط. 1، 2005، ص. 144.

بل ذهب أحد الباحثين إلى أن «العدد الجم من هذا الجنس من القول، الذي هو الكلام، قد ضاع كله واندرس. ومسألة إخراجه من «الوجود بالقوة» إلى «الوجود بالفعل» ، بالمعنى الأرسطي، مغامرة كبرى. وتبعا لذلك، يمكننا الاطمئنان إلى القول بأن الاتجاهات الكلامية، في الغرب الإسلامي [...] منطقة مجهولة، ينـدر روادها، وتتعذر مسالكها»[1].

وذهب آخر إلى أن «من العقبات الكأداء، التي تواجه الباحث في التراث المغربي ـ على الخصوص ـ مشكلة قلة المصادر التاريخية، وندرة المعلومات، التي تساعد على التحليل والتعليق، وتسمح باتخاذ الأحكام الصحيحة، والمواقف السليمة، في المواضيع المبحوثة. فقد تسببت قلة عناية المغاربة بالتاريخ، في ضياع معلومات مهمة، وفي إهمال أعلام كبار، وخفاء مجهوداتهم على كثير من الناس»[2].

«ولعل هذا النقص في المعرفة التاريخية[3]، هو الذي يفرض إضفاء الطابع النسبي على العديد من الأحكام الرائجة مؤخرا حول تاريخ الفكر المغربي، والتي تقدم نفسها في صيغ كلية قطعية»[4].

ومن نماذج التناقض، في إصدار الأحكام، ما قرره الباحثون في المرحلة المرابطية ـ سواء منهم المتخصصون أو غير المتخصصين في هذه المرحلة ـ حيث هناك إجماع منهم، أو يكاد، أنها فترة جمود فكري، وكلامي، وفقهي، وفلسفي، وأن هذا العصر،

(1) علم الكلام في الغرب الإسلامي بين الاقتباس والخصوصية لمحمد أيت حمو، ندوة «الاتجاهات الكلامية في الغرب الإسلامي»، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة: ندوات ومناظرات رقم 118 ـ مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط. 1، 2005، ص. 45.

(2) عثمان السلالجي ومذهبيته الأشعرية، ص. 73.

(3) أي: التأريخ للفكر المغربي.

(4) تجليات الفكر المغربي، ص. 160.

أضر بكل العلوم، «بفعل توجهه الأحادي نحو الفقه، وفقه الفروع»[1]، وأن المرابطين «احتكروا الميادين الفكرية، وكتموا أنفاس الناس، ومنعوهم من التعبير عن كل تطلع للتحرر والتجديد»[2]، وأن فقههم كان متحجِّرا[3].

ولست أدري كيف يتم ـ عند إصدار مثل هذه الأحكام ـ تجاهل حقيقة ثابتة، وهي أن هذه المرحلة، عجت بفقهاء، من الطراز الرفيع، وكانوا من أرباب الفقه الاستدلالي، لا الفقه الفروعي؟!

ولو لم يظهر في هذه المرحلة، إلا أبو الوليد ابن رشد القرطبي (الجد) (ت.520هـ/ 1126م)، دون سواه، لكفانا دلالة على الواقع الفقهي، الذي، وإن لم يخل من مظاهر للتقليد الفقهي الجامد، فإنه لم يخل أيضا من مظاهر التجديد في «الفقه المالكي». ويكفي الرجوع؛ مثلا؛ إلى كتابه «البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل في مسائل المستخرجة»[4] للوقوف على المستوى الفقهي الإبداعي المتميز والرفيع للرجل، مما يدل على أنه بلغ درجة الاجتهاد، في نطاق المذهب المالكي، وأنه كان بصيرا بموارد الاتفاق والاختلاف في المذهب، فقد حُلِّيَ بأنه «كان فقيها، عالما، حافظا للفقه، مقدَّما فيه على جميع عصره، عارفا للفتوى على مذهب مالك وأصحابه، بصيرا بأقوالهم، واتفاقهم، واختلافهم، نافذا في علم الفرائض والأحوال»[5].

(1) عثمان السلاجي ومذهبيته الأشعرية، ص. 153. وانظر أيضا: الأشعرية والاستقرار المذهبي بالمغرب (ص. 126ـ130).

(2) عثمان السلاجي ومذهبيته الأشعرية، ص. 155.

(3) المرجع السابق، ص. 95ـ96.

(4) البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل في مسائل المستخرجة لأبي الوليد ابن رشد القرطبي، تحقيق محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط. 2، 1408/ 1988.

(5) تاريخ قضاة الأندلس (كتاب المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا) لأبي الحسن بن عبد الله النباهي المالقي الأندلسي، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط. 5، 1403/ 1983، ص. 98.

والحال، أن تعميم الحكم على المرحلة برمتها، فيه الكثير من الجور في حق هذه الدولة، إذ الإنصاف، يقتضي منا أن نصدر هذا الحكم على الفترة الأخيرة من حكمها، لا على المرحلة التي حكمت فيها منذ بزوغها إلى أفولها، مع الأخذ بعين الاعتبار، أن ابن رشد المذكور عاش في فترة احتضار الدولة المذكورة. فمن باب أولى وأحرى، أن يكون ظهر فيه فقهاء مبدعون في فترة قوتها.

ومما وقع فيه بعض الباحثين، من جراء هذا الحكم المسبق، الاعتقاد بأن الازدهار الكلامي، يرتبط بالمذهب الأشعري. فحكموا بالجمود على أي مدرسة غير أشعرية، إذا كانت تنطلق من أسس كلامية مخالفة.

ومن هذا القبيل، وصف علم الكلام، في المرحلة المرابطية أيضا، بأنه «كان من العلوم المهجورة»[1]. والصحيح أن يقال: إن «علم الكلام الأشعري»، هو الذي كان من العلوم المهجورة، لا مطلق «علم الكلام».

ومن قبيله أيضا، وصف موقف المرابطين من «المذهب الأشعري» بـ «الجو المفعم بالعداء للكلام والمتكلمين»[2]، ويقول: «ويأتي هذا الموقف المرابطي، منسجما مع اختياراتهم السلفية، في العقيدة، التي تقبل النصوص على ظاهرها، وترفض الخوض في تأويلها، واعتماد العقل للدلالة عليها»[3].

والصحيح أن يقال: الجو المفعم بالعداء للأشعرية والأشعريين، حيث إن مذهبا كلاميا آخر كان سائدا، وكان له نظاره المنافحون عنه، وهو «مذهب أهل التسليم والتفويض»، الذي لا يسعنا، إلا أن نعتبره من أهم المذاهب الكلامية، ذات الحضور

---

(1) عثمان السلاجي ومذهبيته الأشعرية، ص. 104، 106.

(2) م، س، ص. 110.

(3) المرجع السابق، ص. 108_109.

القوي، في تاريخ «علم الكلام»، ولهذا سُمُّوا، لدى المؤرخين للفرق الإسلامية، بـ «المتكلمين الصفاتية»[1]، و«المتكلمين من السلف»[2]. ولو كان الأمر كما قررته الدعوى المذكورة، لما صح نعتهم بـ «المتكلمين».

ومن الأحكام، التي تحتاج إلى نظر ومراجعة، دعوى محاربة المرابطين للتوجه الفلسفي[3]، على الرغم من بروز فلاسفة كبار في هذه المرحلة، كابن باجه[4] (ت.533هـ/ 1138م)؛ مثلا؛ مما جعل الكثير من الدراسات لا تخلو من تناقض، وحيرة، واضطراب.

يقول أحد الباحثين: «وبالجملة، فإننا نسجل أن العصر المرابطي، شهد غيابا أساسيا في الاهتمام بالعلوم العقلية، وأن الفقهاء اهتموا بالفروع الفقهية التقليدية، وأهملوا حتى العلوم الشرعية، التي يقوم عليها الاجتهاد الفقهي، وأن السياسة الغالبة على دولة المرابطين، كانت ذات طابع عملي، فقهي، فروعي، تقليدي»[5].

ثم يناقض نفسه، حين يقرر، أنه «في العصر المرابطي، وبالرغم من الرقابة، التي أحاط بها الفقهاء الحياة الفكرية، فقد ظهر بعض المتعاطين للبحث في العلوم الفلسفية، منهم ابن باجه، الذي ذاع صيته، واشتهر أمره»[6].

---

(1) الفرق بين الفرق، ص. 313، 318.

(2) الملل والنحل، ج. 1، ص. 66.

(3) عثمان السلالجي ومذهبيته الأشعرية، ص. 56. الأشعرية والاستقرار المذهبي بالمغرب، ص. 126-130.

(4) ذهب أحد الباحثين إلى أن ابن باجه، كان علامة على دخول الموحدين «في سجل الحضارة الإنسانية، مرة أخرى، بعد ركود طويل» (الأشعرية والاستقرار المذهبي بالمغرب، ص. 137)، بيد أنه لم يتنبه إلى أن هذا الفيلسوف محسوب على الزمن المرابطي، لا الزمن الموحدي.

(5) عثمان السلالجي ومذهبيته الأشعرية، ص. 68.

(6) م، س، ص. 65-66.

وهذا نسف لما ادعاه، من أن الفلاسفة والباحثين في العلوم العقلية، وإن ظهروا في هذه المرحلة، فقد كانوا يعملون في السر والخفاء[1]. إذ لا يخفى أن الفيلسوف المذكور، كان أشهر من علم على جبل، وما إخال أحدا ادعى أنه كان يعمل في السر والخفاء.

ويصف الفقيه أبا عبد الله محمد بن جعفر ابن الرمامة (ت.517هـ/ 1171م) بأنه «كانت له مشاركة في العلوم الفلسفية»[2]. بل يعبر عن استغرابه الشديد، لكون أحد الفقهاء والوزراء المرابطين، وهو «مالك بن وهيب»، «كان خبيرا بالعلوم القديمة، وببعض كتب اليونان»[3].

ولو أنه احترز من التعميم في الحكم على المرحلة المرابطية برمتها، وقصر حكمه على أواخرها، لما كان لهذا الاستغراب أن يدور بخلده.

واعترافه بأن مالك بن وهيب، كان من أهل الاطلاع على الفلسفة، لم يحل دون وقوعه في تناقض آخر، حين قال، في معرض كلامه على إحراق ومصادرة الفقهاء المرابطين لكتب الفلاسفة: «إلا أن ذلك لم يمنع من ظهور فلاسفة وباحثين في العلوم العقلية، كانوا يعملون، في سرية تامة، ومن أشهرهم أبو عبد الله بن مسرة (ت.319هـ/ 931م)»[4].

ومن أغرب ما اعترف به، مما هو مناقض لدعواه السابقة، أن الدولة المرابطية، «رغم استقبالها لجحافل العلماء والفلاسفة، إلا أنها لم تر بالفقهاء بديلا»[5]، حيث إن الجملة الاستثنائية التي أتى بها، لا تكرس دعوى محاربة الفقهاء للفلاسفة، بل توحي بالاعتناء

---

(1) م، س، ص. 65_66.

(2) م، س، ص. 129.

(3) م، س، ص. 66.

(4) م، س، ص. 65

(5) م، س، ص. 54.

والرعاية لهم، لاسيما أنه جزم بأن الحكام الحقيقيين، في هذه الدولة، هم الفقهاء. ناهيك عن الدلالة التي أدتها كلمة «جحافل»، الموحية بأن الفلاسفة، لم يكونوا، في الدولة المذكورة، آحادا، بل كانوا من الكثرة، بحيث يضيق بهم البلاط ومجالس العلم.

وهذا يدل على أن إتلاف الفقهاء وإحراقهم لبعض كتب ذوي أصحاب النزعة العقلية والفلسفية، يحتاج إلى بحث أكثر عمقا من الدراسات، التي أنجزت في هذا الموضوع لحد الآن.

ويلحق بهذا، دعوى تعليل موقفهم ذاك، بأنه كان «حفاظا على الوحدة الفكرية والعقدية للمغاربة»، والخوف من دخول البلاد في صراعات تهدد وحدتها[1].

علاوة على تعليلين آخرين، سَوَّغا التوجه السلفي للمرابطين، وأمليا عليهم الإعراض عن التأويل العقلي والبحث الكلامي، وهما:

ـ توجيهات مالك بن أنس، المحذرة من الخوض في الكلام والجدل العقليين، حتى وُصِف بأنه «كان خصما لدوذا لكل نقاش عقدي، ليس تحته عمل، سواء حول مسألة الذات الإلهية وصفاتها، أو التشبيه والتنزيه، أو القضاء والقدر، أو التأويل العقلي»[2]؛

ـ خوف الحكام على مصالحهم السياسية، والسلطوية، والمادية[3].

إذ كيف يُعْقَل قبول التعليل الأول، وبعض رجال الدولة من الفقهاء، من ذوي النزعة العقلية والفلسفية، يوصفون بكثرة العدد، حتى إنهم وُصِفوا بـ «الجحافل»؟!

أما التعليل الثاني، فالرد عليه، بإثبات ضده. فمالك بن أنس، كان «من علماء أهل السنة، ومن العارفين بعقائد أهل التوحيد، وممن كان له اصطلاح وتمكن في هذا العلم.

(1) م، س، ص. 64-65. وانظر أيضا الصفحتين 109ـ110.

(2) تطور المذهب الأشعري في الغرب الإسلامي، ص. 52ـ53.

(3) عثمان السلالجي ومذهبيته الأشعرية، ص. 109ـ110.

فإنه ثبت عنه أنه اختلف إلى ابن هرمز أربعة عشر عاما، في علم لم يطلع عليه أحد»[1].

وهذا يعني بأنه «لا ينتقد الاشتغال بعلم الكلام، إلا باعتباره إياه ترفا فكريا، لا فائدة عملية ترجى منه، مبررا نقده على حد قوله: «الكلام في الدين أكرهه، ولا أحب الكلام، إلا فيما تحته عمل»»[2].

فهو؛ إذًا؛ لم يحذر من علم الكلام لذات هذا العلم، وإنما حذر من خوض ما خاض فيه أهل الأهواء والبدع، كالمرجئة، والقدرية، والخوارج، إلخ. وإلا، فإن كثيرا من كبار الفقهاء على مذهب مالك، كانوا رؤوسا في علم الكلامي، كأبي بكر الباقلاني.

هذا، وإن المسألة مختلف فيها، إذ «قد نسب الطرطوشي لمالك القول بالتأويل، ونسب له غيره القول بالتفويض»[3]. وترجيح هذه النسبة، دون تلك، ترجيح بدون مرجِّح.

بل إن المغاربة اعتبروا مالكا، من أقدم من ألف في هذا الفن.

حقا، لقد اعتبروا أبا الحسن الأشعري - إلى جانب أبي منصور الماتريدي - هو «الذي تصدى لتحرير عقائد أهل السنة وتلخيصها، ودفع الشكوك والشبه عنها، وإبطال دعوى الخصوم، وجعل ذلك علما مفردا بالتدوين»[4]، لكنهم لم يعتبروه البتة أول من دَوَّن في «علم الكلام»، وبعبارة محمد الطالب ابن الحاج السلمي: «فقول من قال: إن

---

(1) شرح التنبيه والإرشاد في علم الاعتقاد لمحمد بن خليل السكوني، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «12995»، الورقة 5 ب.

(2) الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام: قراءة في علم الأصول ومقاصد الشريعة، لعبد المجيد الصغير، سلسلة دراسات إسلامية، دار المنتخب العربي، بيروت، ط. 1، 1415/ 1994، ص. 43.

(3) شرح زروق على «الرسالة»، ج. 1، ص. 35.

(4) الأزهار الطيبة النشر فيما يتعلق ببعض العلوم من المبادئ العشر لمحمد الطالب ابن الحاج السلمي، تحقيق جعفر ابن الحاج السلمي، منشورات جمعية تطاون أسمير، سلسلة تراث (12) ـ مطبعة الخليج العربي، تطوان، 1428/ 2007، ج. 2، ص. 209.

واضع هذا الفن، هو الأشعري، غير ظاهر. فإن أريد، أنه من دوَّن فيه، فغير مسلَّم أيضا، إذ قد ألف فيه مالك رسالة، قبل ولادته[1]. وإن أريد أنه أول من بسط الفن، وألف فيه التصانيف المفيدة، فمسلم. ولكن هذا، لا يقتضي أنه الواضع»[2].

وأما التعليل الثالث، فغير مستبعد. لكن الراجح، كما سبق بيانه، أن نربطه بالخوف من أشخاص بعينهم، لا لأنهم يعتنقون هذا المذهب أو ذاك.

بيد أنه، لا مجال لخلق علاقة تلازمية، بين مواجهة فيلسوف، أو متكلم، وبين محاربة العلم الذي برز فيه. فقد كاد بعض الفقهاء من ذوي النفوذ والسلطة لفقهاء آخرين من ذوي التوجه الشعبي، وكانوا لهم بالمرصاد، دون أن يستلزم ذلك تخلفا في «علم الفقه». ومحاربة الإمام أحمد، ومن قال بقوله في مسألة «هل القرآن قديم أو مخلوق؟»، لم يستلزم أن «علم الكلام» كان متخلفا في عهد «المأمون»، و«المعتصم»، و«الواثق»، حيث كان الصراع بين توجهين كلاميين، في مسألة من أهم مباحث علم الكلام، بل وُسِمَ هذا العلم بها، دون أن يدعي أحد أن «علم الكلام» متخلف في عهد المأمون، بل العكس هو الصحيح.

هذا، وإن ما ظهر إلى عالم المطبوعات من كتب كلامية مغربية، كرسالة «العقيدة البرهانية» لأبي عمرو عثمان بن عبد الله السلالجي (ت.574هـ/ 1178م)، وكبعض كتب أبي الحسن علي بن أحمد بن خمير السبتي (ت.614هـ/ 1217م)[3]، وأبي الحجاج

---

(1) أي: قبل ولادة أبي الحسن الأشعري.

(2) الأزهار الطيبة النشر، ج. 2، ص. 210-211. بيد أن ميارة اعتبر أبا الحسن الأشعري، هو «واضع علم العقائد» (مختصر الدر الثمين والمورد المعين على منظومة المرشد المعين على الضروري من علوم الدين) لمحمد ميارة، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمملكة المغربية، الرباط - مطبعة فضالة، المحمدية، 1400/ 1981، ص. 14).

(3) من أهم كتبه الكلامية، كتابه: مقدمات المراشد إلى علم العقائد، تحقيق جمال علال البختي، سلسلة نصوص من التراث الأشعري المغربي، مركز المستقبل، الرياض - مطبعة الخليج العربي، تطوان، ط. 1، 1425/ 2004. ولم يصلنا من كتبه، إلا هذا الكتاب، وكتاب تنزيه الأنبياء عما نسب إليهم حثالة الأغبياء.

يوسف بن محمد المكلاتي، المعروف بـ «الأحدب» (ت.626هـ/ 1228م)[1]، وأبي عبدالله محمد بن يوسف السنوسي (ت.895هـ/ 1490م)[2]، وأبي محمد عبد الله بن محمد الهبطي، المعروف بـ «الهبطي الكبير» (ت.963هـ/ 1556م)[3]، ونجله أبي عبد الله محمد ابن عبد الله الهبطي، المعروف بـ «الهبطي الصغير» (ت.1001هـ/ 1592م)[4]، وأبي علي نور الدين الحسن بن مسعود اليوسي (ت.1102هـ/ 1691م)[5]، إلخ، تؤكد تهافت الحكم المذكور، وتأتي على دعوى التعميم من القواعد.

فكيف يكون الأمر؛ إذًا؛ لو خرجت مصادر كلامية أخرى، على كثرتها، لتقرر أن علم الكلام، حقق أوج ازدهاره في بلاد المغرب؟!

---

(1) من أهم كتبه الكلامية، كتابه لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول، تحقيق فوقية حسين محمود، دار الأنصار، القاهرة، 1977.

(2) من أهم كتبه الكلامية «الصغرى»، و«الوسطى»، و«الكبرى»، مع شرحه عليها. نشرت في عدة طبعات.

(3) حققتُ له رسائل، جعلتها تحت عنوان «رسائل في التوحيد والهيللة»، وهي: الرسالة الأولى: رسالة في الهيللة، الرسالة الثانية: جواب عن معنى لا إله إلا الله وعن مقصود ما احتوت عليه من نفي وإثبات، الرسالة الثالثة: رسالة أخرى في الهيللة، الرسالة الرابعة: تقييد في الهيللة، الرسالة الخامسة: عقيدة مباركة في معنى لا إله إلا الله، الرسالة السادسة: تقييد في معنى لا إله إلا الله نظما ونثرا، الرسالة السابعة: عقيدة وجيزة، الرسالة الثامنة: شرح القواعد الإسلامية والإيمانية وغيرها من الأذكار الشرعية، الرسالة التاسعة: أرجوزة «شمس الضحى»، الرسالة العاشرة: وصية جامعة وأدعية نافعة (دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 1، 2002).

(4) حققتُ له رسائل جعلتها تحت عنوان «ثلاث رسائل في التوحيد والهيللة»، وهي: الرسالة الأولى: كنز السعادة في بيان ما يحتاج إليه من نطق بكلمة الشهادة، الرسالة الثانية: جواب عن معنى الكلي والكل والكلية والجزئي والجزء والجزئية وما يتعلق بالكلمة الشريفة منها، الرسالة الثالثة: تقييد في معنى كلمة التوحيد وتحقيق نفيها وإثباتها بطريق الحد والبرهان (دار اكتب العلمية، بيروت، ط. 1، 2002).

(5) من أهم كتبه الكلامية، كتابه مشرب العام والخاص من كلمة الإخلاص، تحقيق حميد حماني، ضمن سلسلة الأعمال الكاملة للإمام الحسن اليوسي في الفكر الإسلامي: (2)، مطبعة دار الفرقان للنشر الحديث، الدار البيضاء، ط. 1، 1421ـ1422/ 2000ـ2001..

ولم يكن هؤلاء المتكلمون مجرد ناقلين، ومقلدين لمباحث السابقين، كما لم يكونوا مبدعين في إطار المذهب الأشعري وحسب، بل اختطوا لأنفسهم توجها كلاميا إبداعيا، استفاد من العطاء الكلامي المشرقي، وأضاف إليه ما لم يعهده المشارقة، وما حتمته خصوصية الزمان والمكان. فاستطاع الواحد منهم، أن يجعل من نفسه مدرسة كلامية أشعرية خاصة به، حتى إنه لا حرج في أن نقرن المذهب الأشعري برموز التجديد الكلامي في المغرب، فنقول: «المدرسة الأشعرية السلالجية»[1] ـ أو «علم الكلام السلالجي»[2]، أو «الفكر العقدي السلالجي»[3]ـ و«المدرسة الأشعرية السنوسية» ـ أو «علم الكلام السنوسي»، أو «الفكر العقدي السنوسي»ـ و«المدرسة الأشعرية الهبطية» ـ أو «علم الكلام الهبطي»، أو «الفكر العقدي الهبطي» ـ إلخ.

يدل على ذلك، انفرادهم بآراء، لا قِبَلَ لغيرهم بها، كالشريف الإدريسي، الذي «اتخذ لنفسه موقفا متميزا وناشزا، حتى عن مواقف أسلافه أشاعرة المشرق والمغرب»[4].

كما ظهرت دراسات جديدة هامة، أعلنت «أن علم الكلام المغربي، كان له وجود قوي، وأنه ذو خصوصيات متميزة، وأن رجالات هذا الفكر المغاربة، أبدعوا في مواقفهم، وفي آرائهم، وفي تعاملهم مع القضايا والمواضيع، التي يتضمنها علم العقائد الإسلامي، وأسسوا مدارس؛ على الرغم من اشتراكها في الأصول والمبادئ مع المدارس المشرقية؛ فإنها ذات نبوغ ملحوظ، واجتهاد متألق، ونظرة فلسفية ونسقية عالية»[5].

ونحن لا يسعنا، إلا أن نقر بالحضور القوي للمصادر المعرفية الكلامية المشرقية، لدى المغاربة، لكنه حضور مدعوم بالاجتهاد والإبداع، كما سنرى بعد حين.

---

(1) عثمان السلالجي ومذهبيته الأشعرية، ص. 167.

(2) م، س، ص. 169.

(3) م، س، ص. 163.

(4) تطور المذهب الأشعري في الغرب الإسلامي، ص. 172.

(5) عثمان السلالجي ومذهبيته الأشعرية، ص. 12.

المطلب الثالث: مقصد الهجرة وهَمُّ التجديد

ذهبت دراسات مشرقية مذهبا بعيدا في ا لإجحاف، وعبرت عن قصور إدراكها للتراث المغربي، وضعف إلمامها بمصادره، حين اعتبرت هجرة بعض علماء المغرب إلى المشرق، كانت بدافع الهروب من واقع متخلف فكريا ومنحط علميا، وإن شئت قلت: التخلص من ربقة الجمود والتقليد (المغرب)، إلى واقع الاجتهاد والتجديد (المشرق).

من ذلك؛ مثلا؛ هجرة أبي الحسن الشاذلي إلى المشرق، حيث اعتبرتها بعض المصادر المشرقية هروبا من واقع الجمود والتقليد، لولا أن دراسات مغربية عميقة أثبتت خطأ المدَّعى، وأكدت هشاشة هذا النوع من القراءات المبنية على الأحكام الجزافية، لا على الأحكام المسنَدة إلى مصادرها، والمُحِيلة إلى أصولها. «وهل يمكننا الحديث عن الشاذلي، والبدوي[1]، وزروق، والتجاني، إلا كثقافة، أو جسور، ربطت المغرب بسائر أقطار الشمال الإفريقي؟!»[2]، وكذا الأمر بالنسبة لهجرة أبي الحسن الحرالي المراكشي (ت. 638هـ/ 1240م)، في هجرته إلى الشرق: القاهرة، ودمشق[3].

فإذا لم يهاجر الشيخ، يتولى مريدوه وتلامذته القيام بهذه الوظيفة الإصلاحية في المشرق، بعد وفاته[4]، من قبيل «المدرسة المدينية»، حيث مَثَّل عبد الرزاق الجزولي في

---

(1) انظر رحلة البدوي، بأبعادها الثلاثة: الرحلة في مسالك الذات، والرحلة في المجال، والرحلة في المخيال الثقافي، في: «رحلة التصوف، سيدي أحمد البدوي: من فاس إلى طنطا» لرحمة بورقية (ضمن أعمال ندوة «التواصل الصوفي بين مصر والمغرب»، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالمحمدية (جامعة الحسن الثاني)، سلسلة الندوات رقم «9»، 2000، ص. 65_81).

(2) من أجل إعادة «الحدث الصوفي» بالمغرب، ص. 276.

(3) خواطر في التصوف لبرند مانوئيل فايشر، ضمن أعمال ندوة «التواصل الصوفي بين مصر والمغرب»، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالمحمدية (جامعة الحسن الثاني)، سلسلة الندوات رقم «9»، 2000، ص. 11.

(4) انظر؛ مثلا؛ تأثير مدرسة أبي مدين الغوث بمصر خلال القرنين الهجريين السادس والسابع لمحمد الرايس (ضمن أعمال ندوة «التواصل الصوفي بين مصر والمغرب»، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالمحمدية (جامعة الحسن الثاني)، سلسلة الندوات رقم «9»، 2000، ص.167_177).

مصر، شيخه أبا مدين الغوث، لحوالي عشرين سنة، إلى أن توفي بها سنة 592هـ (1195م)، وتكوَّن عليه شيوخ مشارقة، وأيضا مغاربة، نشروا الطريقة المدينية في مصر، وسائر بلاد المشرق العربي. وكان الجزولي، يركز على الجانب العملي، حيث كان يحرص في التربية على الذكر، وعلى الدراسة المعمقة لكتب الفقه والتصوف. وممن اقتفى أثره، في ذلك، أبو العباس الطنجي، وأبو الحسن الصباغ[1].

وبذلك، اكتسحت الطرق «الساحة الصوفية في مصر، ونستطيع أن نقول: إن الظاهرة الصوفية هناك، كانت، في جانب كبير منها، صنيعة مغربية، على نحوٍ كشف بجلاء عن اتساع حجم التأثير والتأثر المغربي/ المصري، في تلك المرحلة، في القرون الوسطى»[2].

ومما امتاز به الأخلاقيون المغاربة، «النفور من الحكمة العرفانية»، ونخص بالذكر اثنين منها: «الإشراق»، و«الكيمياء»[3].

فكان ذلك من العوامل، التي أسهمت في هجرة صوفية المغرب إلى المشرق، والتأثير فيه بالتوجه العملي الأخلاقي. وتجلى خاصة في استقطاب الحكام الأيوبيين لهم، بقصد التخلص من آثار الحكمة العرفانية، والتصوف الفرداني، اللذين رسختهما الدولة الفاطمية، وكذا الإسهام في القضاء على تأثير المذهب الشيعي في النفوس، والتصدي للحملات التنصيرية[4].

---

(1) تأثير مدرسة أبي مدين الغوث بمصر خلال القرنين الهجريين السادس والسابع، ص. 172ـ175.

(2) الرؤية المغربية في مصر المملوكية: دراسة لرحلة ابن بطوطة (ت.776هـ/ 1377م) لمحمد مؤنس أحمد عوض، ص. 53.

(3) سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، لطه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ـ بيروت، ط. 1، 2002، ص. 211ـ212، 217ـ218، 221.

(4) تأثير مدرسة أبي مدين الغوث بمصر خلال القرنين الهجريين السادس والسابع، ص. 176ـ177. وانظر أيضا: سؤال الأخلاق (ص. 220).

وكذلك الأمر بالنسبة للعصر المملوكي، حيث إن رحلة الحج التقليدية من المغرب إلى الحجاز، أثرت تجربة التصوف في الظاهرة الصوفية المصرية، في ذلك العصر[1]، بل تغلغل التصوف المغربي في قصور السلاطين المماليك، ومنهم الملك «الظاهر بيبرس»، الذي انتسب إلى طريقة السيد شهاب الدين أبي الفتيان أحمد بن علي البدوي الفاسي (ت. 675هـ/ 1276م)، عندما دخل مصر[2].

ولعل هجرة أبي الحسن علي بن ميمون الغماري الفاسي الشاذلي (ت. 917هـ/ 1511م)، في المرحلة العثمانية، تؤكد تهافت مثل تلك القراءات، وعدم مصداقيتها، حيث إنه هاجر إلى المشرق، فاندهش للتخلف الفكري المخيم عليه بمختلف مناحيه، وألف مصنفات في نقد الواقع المشرقي، خاصة في كتابه «بيان غربة الإسلام بواسطة صنفي المتفقرة والمتفقهة من أهل مصر والشام وما يليهما من بلاد الأعجام»، ذهب فيه إلى حد اعتبار، أن المشرق خال من المؤلفين، ولا وجود فيه إلا لمدَّعي التأليف، وأقصى ما يمكن وصفهم به، أنهم نُسَّاخ، لأنهم يكتفون بنقل أقوال السابقين، ثم ينسبون ذلك إلى أنفسهم. ويبدي امتعاضه من هذه المصنفات، لخلوها من عناصر الإبداع[3].

(1) الرؤية المغربية في مصر المملوكية: دراسة لرحلة ابن بطوطة (ت.776هـ/ 1377م)، ص. 53، 62-63.

(2) الطبقات الكبرى المسماة بـ «لواقح الأنوار في طبقات الأخيار» لعبد الوهاب الشعراني، ضبطه وصححه خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 1، 1418/ 1997، ص. 260. شذرات الذهب في أخبار من ذهب لابن العماد الحنبلي، مكتبة القدسي، القاهرة، 1351، ج. 5، ص. 345-346. الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، لخير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت، ط. 15، 2002، ج. 1، ص. 175. معجم المؤلفين: تراجم مصنفي الكتب العربية، لعمر رضا كحالة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د. ت.، ج. 1، ص. 314.

(3) بيان غربة الإسلام بواسطة صنفين من المتفقهة والمتفقرة من أهل مصر والشام وما يليهما من بلاد الأعجام لعلي بن ميمون الغماري، مخطوط محفوظ في المكتبة الوطنية بالرباط، مسجل تحت رقم «2123 ك»، ص. 41-42.

وفي المقابل، يتكلم على واقع الفكر والعلم في فاس، مشيدا بازدهاره المنقطع النظير، كما هو مفصل في الفصل الأول من كتابه «رسالة الإخوان من أهل الفقه وحملة القرآن»[1]، بل إنه أفرد كتابا لذلك، وسمه بـ «الرسالة المجازة في أحكام الإجازة»[2].

بل ارتفعت كلمة التصوف المغربي، من جبال الريف، و«يتجاوز المشرق العربي، ليصل إلى سيول الهند، وقلب إفريقيا، والجزائر البعيدة في أندونيسيا، والفلبين، والملايو»[3].

ولا يخفى ما في هذه الشهادة، من دحض لبعض دعاوي المشارقة، ومنها دعوى ابن حوقل ـ كما يحدثنا أحمد المقري ـ أن أهل فاس، كانوا ينسخون، لا أنهم يؤلفون[4].

ومن أمثلة القيام بوظيفة الإصلاح في المشرق، من قِبَل المغاربة، أنهم كانوا محط أسئلة المشارقة عندما يقفلون راجعين من الحجاز. من ذلك؛ مثلا؛ الأسئلة التي وجهت لمحمد بن الحسن بن مسعود البناني، عندما رجع من الحج، ومر بمصر سنة 1163هـ،

---

(1) انظر تفصيل ذلك في: «الفصل الأول في الأصل الأول، وهو قوله تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾»، من كتابه رسالة الإخوان من أهل الفقه وحملة القرآن (منشور مع رسالة الإخوان إلى سائر البلدان، تحقيق خالد زهري، دار الكتب العلمية، بيروت ط. 1، 1424/ 2002، ص. 35ـ60).

(2) توجد منها نسخة مخطوطة مصورة، محفوظة في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجلة تحت رقم «14142».

(3) أبو الحسن الشاذلي: مقاربة عامة لخصوصيات شخصية مشتركة بين المغرب ومصر، لنور الدين محمد دنياجي، ضمن أعمال ندوة «التواصل الصوفي بين مصر والمغرب»، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالمحمدية (جامعة الحسن الثاني)، سلسلة الندوات رقم «9»، 2000، ص. 30.

(4) أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض لأحمد المقري، تحقيق مصطفى السقا وآخرَيْن، المعهد الخليفي للأبحاث العربية، بيت المغرب ـ مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1358/ 1939، ج. 3، ص. 23. نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب لأحمد المقري، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1388/ 1968، ج. 1، ص. 210ـ212. وانظر الرد على هذه الدعوى في «تجليات الفكر المغربي» (ص. 140ـ141).

فواجهه في مصر «بعض الإخوان، من فقهائها الأعيان، ببطاقة جامعة لأسئلة عن[1] فنون كثيرة»[2].

وهي أسئلة تتمحور حول أربعة فنون: فن الكلام، وفن المنطق، وفن الحديث، وفن النحو. وقد شمل فن الكلام خمسة أسئلة، وكان لها النصيب الأوفر في هذه الرسالة. كما نلاحظ حضور النفَس الكلامي في الفنون الأخرى. مثال ذلك، أنه، عند إجابته عن أسئلة في فن المنطق، عالج مسألة: «هل لا إله إلا الله من القضايا أم لا؟»[3].

ومن متكلمي المغرب، الذين هاجروا إلى المشرق، «أحمد بن خلف الشريشي (ت.641هـ/ 1243م)، الذي كان بارعا في علم الكلام[4]. ولا يبعد، أن يكون قد نقل الفكر العقدي السلالجي إلى مصر، التي توفي بها»[5].

وهذا يجعلنا لا نتردد، في اعتبار هجرة المغاربة إلى المشرق، كانت من أجل بث روح التجديد، في واقع فكري متخلف، وإعادة الاعتبار للاجتهاد، في بيئة خيم عليها التقليد.

كما يجعلنا لا نتردد، في مراجعة ما ذهب إليه «برند مانوئيل فايشر»، حين قال: «وليس من الغريب، أن المتصوفة، من المغرب والأندلس، وخاصة الفلاسفة منهم،

---

(1) في الأصل: على.

(2) أجوبة لمحمد بن الحسن بن مسعود البناني، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «12581»، الورقة 39 ب.

(3) أجوبة لمحمد بن الحسن بن مسعود البناني، الورقة 45 ب.

(4) وصفه العباس بن إبراهيم السملالي التعارجي، بأنه كان «محققا لعلم الكلام» (الإعلام بمن حل مراكش وأغمات من الأعلام، راجعه عبد الوهاب ابن منصور، المطبعة الملكية، الرباط، ط. 2، 1414/ 1993، ج. 2، ص. 143).

(5) عثمان السلالجي ومذهبيته الأشعرية، ص. 163.

هاجروه إلى المشرق. وهذا ليس خوفا من الفقهاء، محدودي النظر، بل لأنه كان التصوف النظري والفلسفي، أكثر تطورا بالمشرق»[1].

فلا شك أن هذه الدعوى منسجمة مع واقع التصوف في الأندلس، ومع التطلع العرفاني الأندلسي إلى فلسفة الإشراق في المشرق، وارتباطه بها، بيد أن تعميمها، لتشمل التصوف المغربي، لا يمكن التسليم به، على ضوء ما قررناه.

وفي هذا المقام، تستفزنا أسئلة كثيرة، يكون لزاما علينا الإجابة عنها، وإلا كان كلامنا من قبيل الدعوى ليس إلا.

ومن هذه الأسئلة:

- ما هي مظاهر الاجتهاد الكلامي عند المغاربة؟

- ما هي أهم المصادر الكلامية المغربية المخطوطة والمطبوعة؟

- من هم أبرز أساطين الفكر الكلامي في المغرب؟

- ما هي العلوم التي تقاطعت مع علم الكلام، عند المغاربة، وأسهمت في تطويره وتفعيله؟

مشرق الاتباع ومغرب الإبداع:

سبقت الإشارة إلى أن المغاربة، استفادوا من أساطين الكلام في المشرق. ومن هؤلاء الأساطين، نذكر أبرزهم، وهم:

---

(1) خواطر في التصوف، ص. 13.

أولا : أبو بكر الباقلاني

يعتبر الباقلاني من أهم المصادر المعرفية الكلامية، لـدى المغاربـة، حيـث إن المرحلـة الأولى من دخول الكلام الأشعري إلى المغرب، أخذت مرجعيتها مـن هـذا الرجـل[1]. وذلك بسبب، أنه جمع بين الإمامة في «الفقه المالكي»، والرياسة في «الكلام الأشعري».

ولما كانت وجهة الكثير من المغاربة تتجه، في المشرق، نحو هذا الرجـل، فـإن تـأثيره الفقهي، لن يكون في معزل عن التأثير الكلامـي، ممـا يجعـل دخـول فقهـه إلى المغـرب مساوقا لدخول كلامه.

ومَرَدُّ هذا التأثير، يرجع «إلى أن جمعا كبيرا من أولئك الذين مثلوا مرحلـة الـدخول، كانوا معاصرين للباقلاني، ارتبطوا به، بأحد الروابط والجسور، بحيـث كـان معظمهـم تلاميذ، أخذوا عنه، واحتكوا بفكره احتكاكا مباشرا[2]. فكان ترديدهم لهـذا المـذهب، انطلاقا من رؤية باقلانية واضحة»[3].

مع ملاحظة أن انتماء المغاربـة فقهيـا إلى المـذهب المـالكي، كـان عـاملا في الـترويج للمذهب الأشعري، الـذي كـان البـاقلاني مـن أسـاطينه، حيـث نقلـوا آراءه الفقهيـة المالكية، وأخذوا عنه أفكاره العقدية الأشعرية[4].

---

(1) تطور المذهب الأشعري في الغرب الإسلامي، ص. 207.

(2) وعليه، فإن ما حكاه ابن عساكر، عن بعض شيوخه، أن الذين خلفوا الباقلاني، لم ينزل منهم إلى المغرب، إلا رجلا (تبيين كذب المفتري، ص. 122) يحتاج إلى نظر.

(3) تطور المذهب الأشعري في الغرب الإسلامي، ص. 283.

(4) عثمان السلاجي ومذهبيته الأشعرية، ص. 26–27. وربما امتدت تلك العلاقة إلى ما قبل ذلك، أي إلى أبي الحسن الأشعري (القاضي عياض والأشعرية بسبتة قبل فـترة الترسـيم لجمال عـلال البختـي، مجلـة «الفرقان»، الدار البيضاء، العدد 63، سنة 1430/ 2009، ص. 48)، وذلك إذا أخذنا بعـين الاعتبـار، أن القاضي عياض اعتبر أبا الحسن الأشعري مالكي المذهب (ترتيب المـدارك وتقريـب المسالك لمعرفـة أعلام مذهب مالك للقاضي عيـاض، تحقيق محمد بن شريفـة، منشورات وزارة الأوقـاف والشـؤون =

بيد أن الباقلاني، وإن كان قد ترك بصماته واضحة في المرحلة الأولى من دخول الكلام الأشعري إلى المغرب، ومثل سلطة مرجعية قوية، فإن مرحلة التغلغل والترسيم لهذا المذهب، ستُسْلم هذه السلطة إلى عَلَم آخر من أعلام الفكر الأشعري، سيفرض حضوره في مجموع المتون الأشعرية المغربية، وفي الشروح والتعليقات عليها. إنها السلطة المعرفية لأبي المعالي الجويني[1]، دون أن يعزب الباقلاني عن الساحة الكلامية بإطلاق، حيث ظل صداه مترددا، وظل في نظر كبار أشاعرة المدرسة الجوينية، في الغرب الإسلامي عموما، والمغرب خصوصا، «فارسَ هذا العلم[2]، ومباركا على هذه الأمة»[3]، و«شيخ السنة، ولسان الأمة»[4]، و«لسان الملة، وإمام أهل السنة»[5]،

= الإسلامية بالمملكة المغربية، الرباط ـ مطبعة فضالة، المحمدية (المغرب)، د. ت.، ج. 5، ص. 24ــ30. وانظر أيضا «شجرة النور الزكية في طبقات المالكية» لمحمد بن محمد مخلوف، المطبعة السلفية ومكتبتها، القاهرة، 1349، ص. 79) هذا، وقد اعتبره ابن الصلاح، والتاج السبكي، وجمال الدين الإسنوي، وابن كثير، شافعي المذهب (طبقات الفقهاء الشافعية لابن الصلاح، تحقيق محيي الدين علي نجيب، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط. 1، 1413/ 1992، ج. 2، ص. 604ـ606. طبقات الشافعية الكبرى للتاج السبكي، ج. 3، ص. 347ـ444. طبقات الشافعية للإسنوي، تحقيق كمل يوسف الحوت، دار الكتب العلمية، بيروت، 1422/ 2001، ج. 1، ص. 47. طبقات الفقهاء الشافعيين لابن كثير، تحقيق أحمد عمر هاشم، ومحمد زينهم محمد عزب، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 1409/ 1988، ج. 1، ص. 208ـ214. بيد أن الحجوي، ذكر أنه لا يبعد «أن يكون مجتهدا، لا هو شافعي، ولا مالكي، لما عليه من العلم الواسع، والفدر الشاسع، ويبعد أن يكون مثله مقلدا في ذلك العصر» (الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي لمحمد بن الحسن الحجوي الثعالبي الفاسي، دار التراث، القاهرة، ط. 1، 1396، ج. 2، ص. 105).

(1) تطور المذهب الأشعري في الغرب الإسلامي، ص. 168.

(2) أي: علم الكلام.

(3) عيون المناظرات، ص. 244.

(4) الأجوبة لابن الورد، تحقيق محمد بوخبزة، وبدر العمراني، منشورات مركز الدراسات والأبحاث وإحياء التراث (الرابطة المحمدية للعلماء): سلسلة نوادر التراث (5) ــ دار الأمان، الرباط، ط. 1، 1430/ 2009، ص. 92. وانظر أيضا عيون المناظرات (ص. 244).

(5) أربعون مسألة في أصول الدين لأبي عبد الله محمد ابن خليل السكوني الإشبيلي، تحقيق يوسف احنانة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط. 1، 1993، ص. 54،

و«سيف السنة»[1]، و«إمام أهل التحقيق»[2]، و«إمام أهل التحقيق والحق»[3]، و«لسان الفقهاء والمتكلمين»[4]، إلخ.

ثانيا: أبو المعالي الجويني

إن الكلام على التجديد الكلامي، عند المغاربة، لا يعني البتة، إيقاع القطيعة مع التراث الكلامي المشرقي. فلا شك أن أساطين الكلام، في زمن الإبداع المشرقي، كان له عميق الأثر، لدى أساطين الفكر الكلامي المغربي. لكن تعاملهم مع النصوص المشرقية، شرحا، وتعليقا، واختصارا، لم يكن تقليدا، ولا تكريرا.

ومن نماذج الشرح، الذي يهدف صاحبه إلى التجديد، والإبداع، «كتاب تحرير المقال في موازنة الأعمال» لأبي طالب عقيل بن عطية القضاعي المراكشي، حيث شرح كتاب «موازنة الأعمال»، ووعد، في الخطبة، بإنجاز شرح لا يخلو من مراجعة نقدية لأفكار صاحب المتن المشروح، وبعبارته: «وقد رأينا أن نفصل بين كلامنا وكلامه، بحيث يمتاز أحدهما من الآخر. وذلك بأن ننقل كلامه بلفظه، فإذا كمل أردفنا عليه فصلا أو فصولا متتابعة من كلامنا، لتحسين ما قاله، أو لانتقاده، وتبيين وهمه، أو لتتميم معناه،

---

(1) شرح العقيدة الوسطى لمحمد بن يوسف السنوسي، منشورة ضمن العقيدة الوسطى وشرحها، تحقيق السيد يوسف أحمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 1، 1427/ 2006، ص. 60. عيون المناظرات، ص. 244. الفجر الصادق المشرق المفلق في إبطال ترهات الترثار المتشدق المتفيهق، لأبي المواهب جعفر ابن إدريس الكتاني الحسني، تحقيق عدنان زهار، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 1، 2009، ص. 91.

(2) الجيش والكمين لقتال من كفَّر عامة المسلمين لمحمد شقرون بن أحمد بن أبي جمعة المغراوي الوهراني، تحقيق هارون بن عبد الرحمن آل باشا الجزائري، دار ابن حزم، بيروت، ط. 1، 1425/ 2004، ص. 45.

(3) شرح المقدمات للسنوسي، تحقيق يوسف احنانة، د. ت.، ص. 41.

(4) الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي لمحمد بن الحسن الحجوي الثعالبي الفاسي، دار التراث، القاهرة، ط. 1، 1396، ج. 2، ص. 115.

إن أخل به، أو لتقسيم حاصر لما يقصد به، أو لإيراد ما يليق بذلك الموضع عما لم يُلِمَّ هو به ...»[1].

وجاء في ورقة العنوان ما يلي: «"تحرير المقال في موازنة الأعمال وحكم غير المكلفين في العقبى والمآل" مما عُنِي بتنقيحه، وتخليصه، وتهذيب مضمَّنه، وتلخيصه»[2]، مما يعني أن «التحرير»، قد اتسع معناه، الذي يعني «الشرح»، ليأخذ معنى التنقيح، والتخليص من غير المفيد، والتهذيب، وتلخيص ما يجب تلخيصه مما هو طويل الذيل قليل النيل.

ومن هذا القبيل أيضا، كتاب «الإرشاد» لأبي المعالي الجويني. فقد تأثر به متكلمو المغرب، واعتبروه «هو المدخل إلى علم الاعتقاد»[3]، «واتخذه الناس إماما لعقائدهم»[4]، بل كانت له عليهم سلطة، جعلت منه، في نظرهم، «محور المعتقد الأشعري»[5]، وكان يدرس في الصفوف العالية[6].

وبذلك، تعاملوا معه نظما، واختصارا، وشرحا، بفهم وبصيرة[7].

---

(1) كتاب تحرير المقال في موازنة الأعمال لأبي طالب عقيل بن عطية القضاعي المراكشي، نسخة مخطوطة مصورة، محفوظة في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجلة تحت رقم «10962»، الورقة 2 ب.

(2) تحرير المقال، الورقة 1 أ.

(3) الروض العطر الأنفاس بأخبار الصالحين من أهل فاس المنسوب لأبي عبد الله محمد بن عيشون الشراط، تحقيق زهراء النظام، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة رسائل وأطروحات رقم «35» ـ مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط. 1، 1997، ج. 1، ص. 193.

(4) الروضة المقصودة، ج. 1، ص. 235.

(5) تطور المذهب الأشعري في الغرب الإسلامي، ص. 296.

(6) ورقات عن الحضارة المغربية في عصر بني مرين لمحمد المنوني، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة بحوث ودراسات رقم «20» ـ مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط. 2، 1416/ 1996، ص. 310.

(7) وُصِف أبو الحسن علي بن أحمد اللخمي، المعروف بـ «ابن الإشبيلي»، بأنه «كان له بصر بكتاب الإرشاد» (الروض العطر الأنفاس، ص. 194).

فنظمه أبو الحجاج يوسف بن موسى المعروف بالضرير (ت.520هـ/ 1126م) في منظومة عدد أبياتها 1500 بيت، وَسَمَها بـ «التنبيه والإرشاد في علم الاعتقاد»[1]، مع الأخذ بعين الاعتبار، أن النظم شكل من أشكال الشرح. فكما لا يخفى، أن «نظم عقيدة ما، أو نص، كيفما كان نوعه وطبيعته، فهو في حد ذاته شرح، لأن نقله إلى نظم مرجوز معناه تفسيره، وتأويله. وفي كل الحالات، يظل النظم كلاما على النص، وإن كان يتخفى في كونه فقط تحويلا له من النثر إلى الرجز»[2].

واختصره السلالجي في «العقيدة البرهانية»[3]، فكان «المرجع الأساسي للسلالجي وتلامذته، في العقيدة»[4].

ولا نستبعد أن يكون محمد المهدي بن تومرت لخصه في «المرشدة»، فقد قيل: إنه وَسَمَها بهذا العنوان، لابتدائها بـ«اعلم أرشدك الله»، وهي البداية نفسها التي يبتدئ بها كتاب «الإرشاد»، وعليها سمي بهذا الاسم[5].

---

(1) تطور المذهب الأشعري في الغرب الإسلامي، ص. 168. عثمان السلالجي ومذهبيته الأشعرية، ص. 194. الأشعرية والاستقرار المذهبي بالمغرب، ص. 132. وللناظم نفسه «أرجوزة في أصول الدين»، وهي على غرار «التنبيه والإرشاد»، مخطوطة محفوظة في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجلة تحت رقم «12369»، ضمن مجموع، من الورقة 216 ب إلى 219 أ. كما يوجد شرح عليها لعمر بن محمد ابن خليل السكوني، في الخزانة نفسها، مخطوط محفوظ تحت رقم «12995»، ضمن مجموع، من الورقة 1 ب إلى 99 ب.

(2) تطور المذهب الأشعري في الغرب الإسلامي، ص. 245.

(3) المباحث العقلية في شرح معاني العقيدة البرهانية، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «11741»، الصفحة 27. ورقات عن الحضارة المغربية في عصر بني مرين، ص. 30. تطور المذهب الأشعري في الغرب الإسلامي، ص. 168، 296. عثمان السلالجي ومذهبيته الأشعرية، ص. 164، 175، 189، 197، 217، 599. وقد أشار البختي إلى أن حاجي خليفة ذكر أنها اختصار لـ«الإرشاد» (ص. 197)، بيد أننا راجعنا «كشف الظنون»، الذي أحال إليه، مع الجزء والصفحة، دون أن نجد ذكرا لذلك (كشف الظنون ج. 2، ص. 1158).

(4) عثمان السلالجي ومذهبيته الأشعرية، ص. 163.

(5) تطور المذهب الأشعري في الغرب الإسلامي، ص. 168.

ومما يدل على المبالغة في الرعاية والاهتمام بهذا الكتاب، أن الإجازات، كانت تُعطى على تعلمه[1]، وكانوا يروونه بالأسانيد والطرق المتصلة إلى الجويني، «فقد أورد ابن رشيد، في كتابه «ملء العيبة»، أنه رَوى، من بعض الطرق، كتاب «الإرشاد» عن السلاجي صاحب «البرهانية»»[2]، وكان للناس «على تدريس عقيدته[3] أوقاف بفاس، لشدة الاعتناء بها، إلى أن ظهرت كتب الشيخ السنوسي، فأقبل الناس عليها أيضا»[4].

بيد أن نظمهم له، أو اختصارهم له، كان متسما بالإبداع، فجعلوه منسجما مع خصوصيات الزمان والمكان، وأضافوا ما لم يوجد في الكتاب المذكور، خاصة في القرنين السادس والسابع من الهجرة (= ق.12 و13م)، حيث «كانت هذه المرحلة قمة تطور المذهب[5]، في هذه البلاد[6]، وأوج ازدهاره بها. فكثرت فيه إنتاجات المؤلفين وإسهاماتهم، ونضجت عطاءاتهم، كمًّا وكيفا. فأدى ذلك إلى طرق أمور دقيقة، وتفاصيل جزئية في المذهب، مما كان يحتم على سدنة الفكر، والقائمين على المذهب، أن يتوجهوا إلى كتب علم الكلام الأشعري، للاستئناس بها، ولشرحها، وتفصيل ما ورد فيها، مجملا وملخصا»[7].

وعندما تصدوا لشرحه[8]، و«تفصيل قضاياه»[9]، في القرنين المذكورين، كان ذلك بقصد الانطلاق بعلم الكلام إلى آفاق واسعة، تراعي خصوصية المنطقة، وتفعِّل مباحثه، ليكون في مستوى مواجهة التحديات الفكرية والعقدية والاجتماعية المستجدة.

(1) م، س، ص. 177.
(2) عثمان السلاجي ومذهبيته الأشعرية، ص. 175.
(3) أي: «العقيدة البرهانية».
(4) الإكليل والتاج، الورقة 205 ب.
(5) أي: المذهب الأشعري.
(6) أي: الغرب الإسلامي.
(7) تطور المذهب الأشعري في الغرب الإسلامي، ص. 177.
(8) بلغت شروح الإرشاد، في الغرب الإسلامي، أكثر من سبعة شروح، مما لم تبلغه أي منطقة في العالم الإسلامي (تطور المذهب الأشعري في الغرب الإسلامي، ص. 12).
(9) عثمان السلاجي ومذهبيته الأشعرية، ص. 195.

و«ما نفتأ نجدهم يتميزون بخصائص، ودقائق أمور، في العقيدة الأشعرية، لم توجد في كتب الجويني، ولا حتى في أمهات كتب العقائد في المشرق. كما أننا نجد البعض، من أولئك الذين شرحوا «الإرشاد»، يختلفون مع صاحبه، ويصرحون بذلك في غير ما موضع»[1].

وعندما شرحه «الشريف الإدريسي»، كان شرحه «تعبيرا عن تطلع نحو تطوير المذهب الأشعري، والتوسع فيه»[2].

وما قيل في الشرح، يقال في الاختصار. فـ«العقيدة البرهانية» لأبي عمرو عثمان ابن عبد الله السلالجي ـ التي ظلت هي العقيدة المسيطرة، في الساحة المغربية، مرحلة تاريخية طويلة جدا، من حيث الاهتمام بها، حفظا، وشرحا، وتدريسا[3]، قبل أن تترك مكانها لعقيدة «أم البراهين» للسنوسي[4] ـ لا تزيد عن كونها اختصارا لكتاب «الإرشاد»، كما أشرنا إلى ذلك قبل حين، لكنه اختصار موسوم بالإبداع، حيث استطاع السلالجي، من خلالها، أن يؤسس مدرسة نظرية، «يحق لنا أن نسميها «مدرسة الإرشاد السلالجية»»[5]. وهذا ليس ببعيد من هذا الرجل، الذي وُصف بأنه «كان له بصر وخبرة بكتاب الإرشاد»[6]، و«كان له بصيرة بكتاب الإرشاد»[7].

---

(1) تطور المذهب الأشعري في الغرب الإسلامي، ص. 207.

(2) المرجع السابق، ص. 173.

(3) عثمان السلالجي ومذهبيته الأشعرية، ص. 153.

(4) الإكليل والتاج، ص. 205 ب. عثمان السلالجي ومذهبيته الأشعرية، ص. 206ـ207، 255. تطور المذهب الأشعري في الغرب الإسلامي، ص. 140، 151.

(5) عثمان السلالجي ومذهبيته الأشعرية، ص. 151.

(6) التشوف إلى رجال التصوف لابن الزيات، تحقيق أحمد التوفيق، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة «نصوص ووثائق (1)» ـ مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط. 1، 1404/ 1984، ص. 200.

(7) الإكليل والتاج، الورقة 205 ب

ومن أهم معالم هذا الإبداع، أنه خالف، بعض آراء الجويني، وتصرف في بعض مباحث «الإرشاد»، وفي ترتيبها[1]، «لاسيما في ترتيبه لمبحث الوحدانية، وفي اختياره لأقسام الصفات، وفي رأيه الخاص عن الحرية الإنسانية، حيث يظهر عليه التسليم الكامل للقدرة الإلهية، والإعراض عن بسط نظرية الكسب»[2]. وقد سبق أن أشرنا، في بداية البحث، إلى أن الجويني، نسب فعل العبد إلى قدرته حقيقة، وهو ما يرفضه السلاجي رفضا باتا.

وقد ترك هذا الاختصار الإبداعي آثارا، أهمها:

ـ أنه؛ «على وجازته؛ قد مارس فعلا واضحا، في العقل المغربي، وكتب له من الرواج والانتشار، ما لم يكتب للمؤلفات الضخمة، والمجلدات»[3]؛

ـ أن صاحب العقيدة المذكورة، «قام؛ من خلالها؛ بالترويج للفكر الأشعري الجويني، وللاتجاه الصوفي، في السلوك والعبادة»[4]، مما يجعلنا، لا نماري في وصفه بأنه مؤسس مدرسة كلامية وصوفية كبيرة[5].

ـ أنها خرَّجت متكلمين مجتهدين، أضافوا إلى الدرس الكلام ما لم يوجد لدى المتكلمين السابقين، لا في المشرق، ولا في المغرب. نذكر منهم أبا الحجاج يوسف ابن عبد الصمد ابن نموي (ت.614هـ/ 1217م)، وهو من ألمع خرِّيجي «المدرسة السلاجية الجوينية»، إن صح التعبير. فقد أضاف أربعة وجوه إلى الوجوه، التي يجمع بها بين الشاهد والغائب، إذ كانت أربعة ـ على ما قاله أبو المعالي الجويني ـ وهي:

---

(1) عثمان السلاجي ومذهبيته الأشعرية، ص. 546ـ551ـ554.

(2) المرجع السابق، ص. 551.

(3) عثمان السلاجي ومذهبيته الأشعرية، ص. 179ـ184.

(4) م، س، ص. 151.

(5) م، س، ص. 178.

«الحقيقة والمحقَّق»، و«العلة والمعلول»، و«الدليل والمدلول»، و«الشرط والمشروط»[1]، ثم صارت ثمانية، بإضافة ابن نموي: «الوضع اللغوي»، و«الحكم العقلي»، و«المستحيل العقلي»، و«الواجب العقلي»[2].

وهناك أثر آخر، لعله هو الأهم، وهو:

ـ أن السلالجي، أسهم في إبراز خصوصية المدرسة المغربية، بتأسيسها على هذه الأركان الثلاثة: «الكلام الأشعري»، و«الفقه المالكي»، و«التصوف الأخلاقي».

ولعل من أسرار استنكافه عن التأليف، أنه كان يبغي بذل الوسع، في إخراج العلوم المذكورة إلى الواقع، وتخليصها من آفة الترف الفكري[3].

وهذا ما نلمسه في سيرته، فقد حَلاّه ابن أبي زرع بقوله: «الشيخ، الفقيه، الصالح، عثمان بن عبد الله السلالجي، الأصولي[4]، صاحب «البرهانية»، وإمام أهل المغرب في علوم الاعتقاد»[5]، حيث تحيل مفردتا «الشيخ»، و«الصالح»، إلى الرياسة الصوفية،

(1) انظر تفصيل ذلك في الشامل في أصول الدين لأبي المعالي الجويني (ج. 1، ص. 651ـ685)، والإرشاد (ص. 38). وانظر أيضا عثمان السلالجي ومذهبيته الأشعرية (ص. 168).

(2) عثمان السلالجي ومذهبيته الأشعرية، ص. 168.

(3) يذكر مترجمو السلالجي، أنه لم يخلف إلا أثرا واحدا، وهو عقيدته، الموسومة بـ «البرهانية». بيد أن محمد ابن الطيب القادري، وصفه بقوله: «وكان للناس إقبال على تواليفه في العقائد» (الإكليل والتاج، الورقة 205 ب)، ووصفه ابن قنفذ بقوله: «صاحب البرهانية وغيرها» (شرف الطالب في أسنى المطالب لابن قنفذ القسمطيني، تنسيق وتحقيق محمد حجي، ضمن موسوعة أعلام المغرب، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط. 1، 1417/ 1996، ج. 1، ص. 372)، مما يوحي بأنه ألف أكثر من مؤلف في علم العقائد، كما هو الشأن بالنسبة للسنوسي، الذي بلغت عقائده ـ بغض النظر عن شروحه عليها ـ ست عقائد.

(4) النسبة هنا إلى «أصول الدين»، لا «أصول الفقه»، بدليل قول ابن الرمامة، في قصة رواها عنه ابن الزيات: «فقلت: أَنْظُر على أبي عمرو [أي: السلالجي] الأصولي علمَ الكلام ...» (التشوف، ص. 178ـ179).

(5) الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس لعلي ابن أبي زرع الفاسي، راجعه عبد الوهاب بنمنصور، المطبعة الملكية، الرباط، ط. 2، 1420/ 1999، ص. 349.

وتحيل مفردتا «الفقيه»، و«الأصولي» ـ نسبة إلى «أصول الفقه»ـ إلى الرياسة الفقهية، وتحيل عبارتا «صاحب البرهانية»، و«إمام أهل المغرب في علوم الاعتقاد»، إلى الرياسة الكلامية.

هذا، وإن التميز في الإبداع الكلامي، لدى خريجي«المدرسة السلاجية»، جعل مكانة ابن نموي متميزة، لدى شرَّاح «البرهانية». فصارت أقواله تصنف جنبا إلى جنب مع المدارس الكلامية، وأساطين الفكر الكلامي، مما يقرر أن «اعتماد أقوال ابن نموي، وآرائه، عند المتخصصين في الفكر الأشعري، دليل على أن هذا التلميذ، المخلص للمدرسة السلاجية، قد تجاوز مرتبة التقليد إلى مرتبة الاجتهاد، والتنظير المذهبي»[1].

وما هذه الآثار، إلا نتيجة للتعامل الإبداعي مع «الإرشاد». ويؤكده، أن تلاميذ السلاجي، يذكرون أنهم قرؤوه عليه «قراءة تدبر، وبحث، وتفتيش، وتنقيح، وتلقيح»، و«قراءة تفقه، ونظر»[2].

فلا غرو؛ إذًا؛ أن يوصف السلاجي، بـ «الإمام، الصالح، الأوحد في علم الكلام»[3]، وبأن «رتبته في العلم كرتبة أبي المعالي الجويني، المعروف بإمام الحرمين»[4]، وأن يوصف، كما يذكر صاحب «التشوف»، بأنه كان يطلق عليه «إمام أهل المغرب في علم الاعتقاد»[5]، وهي الصفة المقابلة للتي كان يحلَّى بها الجويني: «إمام أهل المشرق».

(1) عثمان السلاجي ومذهبيته الأشعرية، ص. 168.

(2) المرجع السابق، ص. 152، 160.

(3) شرف الطالب، ج. 1، ص. 372.

(4) بيوتات فاس الكبرى لابن الأحمر، دار المنصور، الرباط، 1972، ص. 45. سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس بمن أقبر من العلماء والصلحاء بفاس، تحقيق عبد الله الكامل الكتاني، حمزة بن محمد الطيب الكتاني، محمد حمزة بن علي الكتاني، دار الثقافة ـ مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2004، ج. 2، ص. 205. الإعلام بمن حل مراكش وأغمات من الأعلام للعباس بن إبراهيم المراكشي، تحقيق عبدالوهاب ابن منصور، المطبعة الملكية، الرباط، 1400/ 1980، ج. 9، ص. 6. عثمان السلاجي ومذهبيته الأشعرية، ص. 176.

(5) التشوف، ص. 198. الإكليل والتاج، الورقة 205 ب. الأنيس المطرب، ص. 349.

ومما يدل على أنهم كانوا يحترزون مما يَرِدُهم من المشرق، كما سبق أن ادعيناه، أنهم كانوا يرفضون ما لا يساير الطابع العام، الذي طبعوا به مذهبهم الأشعري، أو يغضون عنه الطرف، أو يؤولونه تأويلا مقبولا، أو ينتقدونه مع إبداء رأيهم الذي قد يكون مخالفا له رأسا على عقب[1].

ولهذا، تقبلوا «الإرشاد» بقبول حسن، وانتشر بينهم انتشارا منقطع النظير[2]. بيد أنهم رفضوا كتاب «البرهان في أصول الفقه» للمؤلف نفسه[3]، لكونه ذهب فيه مذهب الفلاسفة ـ وخاصة الشيخ الرئيس ابن سينا[4]ـ في القول بعلم الله تعالى بالكليات دون الجزئيات[5]. ورد أبو بكر ابن العربي المعافري، على الجويني، والفارابي، وابن سينا، ردا

---

(1) تطور المذهب الأشعري في الغرب الإسلامي، ص. 155.

(2) المرجع السابق، ص. 155.

(3) وليس بصحيح ما ادعاه عبد المجيد الصغير، من كون «البرهان في أصول الفقه»، من الكتب التي كانت «على رأس قائمة الأعمال الأشعرية، التي حظيت بالعناية والشرح» (حضور «مستصفى» الغزالي عند ابن رشد: دلالته الفكرية والسياسية، لعبد المجيد الصغير، ضمن ندوة «الفيلسوف والمدينة: ابن رشد في حاضرة مراكش»، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 137 ـ مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط. 1، 1427/ 2006، ص. 17).

(4) تطور المذهب الأشعري في الغرب الإسلامي، ص. 132، 155، 189.

(5) هذا هو نص كلام الجويني، في القول بعلم الله بالكليات دون الجزئيات: «تردد المتكلمون في انحصار الأجناس، كالألوان. فقطع قاطعون بأنها غير متناهية في الإمكان، كآحاد الأجناس. وزعم آخرون، أنها منحصرة. وقال المقتصدون: «لا ندري أنها منحصرة أم لا؟»، ولم يثبتوا مذهبهم على بصيرة وتحقيق. والذي أراه قطعا، أنها منحصرة. فإنها لو كانت غير منحصرة، لتعلق العلم منها بأجناس لا تتناهى، على التفصيل، وذلك مستحيل. فإن استنكر الجهلة ذلك، وشمخوا بآنافهم، وقالوا: «الباري سبحانه عالم بما لا يتناهى على التفصيل، سفهنا عقولهم، وأحلنا تقرير هذا الفن على أحكام الصفات [في الكلام]. وبالجملة: علم الله تعالى، إذا تعلق بجواهر لا تتناهي، فمعنى تعلقه بها، استرساله عليها من غير فرض تفصيل الآحاد، مع نفي النهاية. فإن ما يحيل دخول ما لا يتناهى في الوجود، يحيل وقوع تقديرات غير متناهية في العلم. والأجناس المختلفة، التي فيها الكلام، يستحيل استرسال العلم عليها، فإنها متباينة بالخواص، وتعلق العلم بها على التفصيل، مع نفي النهاية محال. وإذا لاحت الحقائق، فليقل الأخرق بعدها ما شاء» (البرهان في أصول الفقه، ج. 1، ص. 32). وقد نقل أبو بكر بن العربي =

عنيفا، في هذه المسألة[1].

= المعافري من هذا الكلام آخره ـ مع تغيير في بعض الكلمات ـ أي: من قوله: «علم الله تعالى إذا تعلق بجواهر لا تتناهى»، إلى قوله: «يحيل وقوع تقديرات غير متناهية في العلم»، وختمها بعبارة ذكرت قبل ذلك في كلام الجويني، وهي: «فإن قالوا إن الباري تعالى عالم بما لا يتناهى، على التفصيل، سفهنا عقولهم» (العواصم من القواصم لأبي بكر بن العربي المعافري الإشبيلي، تحقيق عمار الطالبي، مكتبة دار التراث، القاهرة، ط. 1، 1417/ 1997، ص. 98ـ99. قانون التأويل له أيضا، تحقيق محمد السليماني، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط. 2، 1990، ص. 185). وهذا الاختلاف في العبارة، أمر طبيعي، فعلى الرغم من انه أحال إلى «البرهان»، فإنه صرح بأن الذي أخبره بذلك، هو أبو حامد الغزالي، والزنجاني، عن الجويني (قانون التأويل، ص. 184ـ185). ومما قاله في التعليق على هذا الكلام: «وإنما العجب كل العجب، من كلمات صدرت عن أبي المعالي فادحة تحوم، أو تشف على أن علم الباري، لا يتعلق بالمعلومات على التفصيل» (العواصم من القواصم، ص. 98). ونقل عن أبي حامد الغزالي، أنه كان «يعظم هذا عليه، ولا يلتفت إليه.وهي هفوة عظيمة، يجهَّل بها، ولا يكفَّر، على مذهب المؤوِّلة، فإن الذي قال محال كله» (قانون التأويل، ص. 185). وقد أطال النفَس في الرد على تلك المقولة (العواصم من القواصم، ص. 98ـ109. قانون التأويل، ص. 184ـ195). واستمات تاج الدين السبكي، في الذود عن الجويني، وإنكار نسبة ذلك إليه، واعتبر أن «ما وقع في »البرهان في أصول الفقه «شيء استطرده القلم إليه، فَهِمَ منه المازري، ثم أَمَرَّ هذا» (طبقات الشافعية الكبرى، ج. 5، ص. 188)، ثم خصص فصلا طويلا، وَسَمَهُ بـ «شرح حال الاسترسال التي وقعت في كتاب البرهان»، لتفنيد نسبة ما نسب إلى إمام الحرمين (طبقات الشافعية الكبرى، ج. 5، ص. 192ـ207). بيد أن ما نقلناه عنه صريح في أن الرجل، كان يقول مقالة الفلاسفة في مسألة العلم الإلهي، والإقرار سيد الحجج. وما يجب تقريره، هو أنه تراجع عن هذه النظرية في كتابه العقيدة النظامية(العقيدة النظامية، ص.127ـ191ـ193). وقد روى ابن الزيات، عن أبي الطاهر إسماعيل بن إبراهيم التونسي، أنه قال: «رأيت أبا المعالي في النوم، فقلت له: «تكلم فيك الناس، من أجل ما قلته، في كتاب البرهان»، فقال لي: «يا بني، من عرض عقله على الخلق، لم يأمن من القول»» (التشوف، ص. 406).

(1) العواصم من القواصم، ص. 98ـ109. قانون التأويل، ص. 184ـ195. وانظر أيضا تطور المذهب الأشعري في الغرب الإسلامي (ص. 193). هذا، وإن إعراض المغاربة عن البرهان للجويني، لا يعني أن دعوى علم الله بالكليات دون الجزئيات لم تجد أي أثر في المغرب، حيث يحدثنا محمد بن خليل السكوني، وهو من أساطين علم الكلام المغربي، أن هذه المسألة، «وقع في الجهل بها كثير من الطلبة، حتى سمعت ـ يقول السكوني ـ المدرسين، في مجالس التدريس، أن الباري تعالى يعلم الأشياء على الجملة»، ومما رد به السكوني عليهم، أن العلم على الجملة، يتضمن العلم بالتفصيل (شرح التنبيه والإرشاد، الورقة 8 ب)..

وعندما تعاملوا مع هذا الكتاب، هذبوه، ونقحوه، كما هو صنيع أبي الحسن الحصار (ت.611هـ/ 1214م)، في كتابه «البيان في تنقيح البرهان»[1]، حيث لا نستبعد، أن يكون التنقيح منصبا نحو ما يخالف عمق العقيدة الأشعرية كما يتصورها المغاربة، وما يخالف خصوصيات فكرهم وطبيعة ظروفهم وملابساتهم[2].

وهذا يجعلنا لا نتردد، في عقد تشبيه بين النصوص اليونانية الفلسفية، التي عرفت نشاطها وحيويتها بشروح المسلمين، شرقا وغربا، وبين النصوص العربية المشرقية، التي أحيتها الشروح المغربية.

ثالثا : أبو حامد الغزالي

ظل الإبداع الكلامي، عند الغزالي، محط تقدير وعناية واهتمام، عند المغاربة، ودخل متكلموهم وفقهاؤهم في صراعات سياسية حامية الوطيس، انتصارا لفكر الغزالي، حيث كانت الغلبة في نهاية المطاف لهم، وتلقب بعض أساطين الكلام المغربي بما يزكي ذلك ويشفع له، كأبي علي حسن بن علي المسيلي (ت.580هـ/ 1185م)، الذي لُقِّب بـ «أبي حامد الصغير»[3]، والهبطي الكبير، الذي كان يلقب بـ «غزالي زمانه»[4].

---

(1) عثمان السلاجي ومذهبيته الأشعرية، ص. 61.

(2) إذا سلمنا بأن كتابَي التقريب والإرشاد للجويني والمستصفى من علم الأصول للغزالي، كانا من كتب أصول الفقه، التي كانت تدرس في مرحلة الموحدين، فإننا نتردد في قبولها، إذا تعلق الأمر بكتاب البرهان في أصول الفقه للجويني، كما ادعى كثير من الباحثين، منهم جمال علال البختي (عثمان السلاجي ومذهبيته الأشعرية، ص. 61)، إذ ما نقل عن السابقين في ذلك، يحتاج إلى تسويغ، لينسجم مع الدعوى المتفَق عليها، وهي رفض المغاربة للكتاب المذكور. ومما يمكن قوله: إنهم كانوا يدرسونه منقَّحا من الشوائب، أو كان يدرَّس لأصحاب المستويات العليا في التحصيل العلمي، بقصد بيان ما فيه من مزالق.

(3) عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية للغبريني، المطبعة الثعالبية، الجزائر، ط. 1، 1328/ 1910، ص. 33.

(4) دوحة الناشر لمحاسن من كان بالمغرب من مشايخ القرن العاشر لمحمد بن عسكر الحسني الشفشاوني، تحقيق محمد حجي، دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، الرباط، 1397/ 1977، ص. 8. طبقات =

ورحل المغاربة إلى المشرق، للتتلمذ عليه. ونذكر منهم، على جهة المثال، لا الحصر:

- أبا الحسن، علي بن أحمد، الكناني، المعروف بـ «ابن حنين»[1]؛
- أبا بكر ابن العربي[2]؛
- أبا محمد، صالح بن محمد بن حرزهم[3]؛
- محمد المهدي بن تومرت[4].

وتلمذة هذا الأخير، هي التي أعطت المشروعية للفكر الصوفي بالمغرب[5].

= الحضيكي لمحمد بن أحمد الحضيكي، تحقيق أحمد بومزكو، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط. 1، 1427/ 2006، ج. 2، ص. 557.

(1) الروض العطر الأنفاس، ص. 228.

(2) م، س، ص. 136. اقتفاء الأثر بعد ذهاب أهل الأثر (فهرس أبي سالم العياشي)، تحقيق نفيسة الذهبي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة: رسائل وأطروحات رقم «33» ــ مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط. 1، 1996، ص. 136.

(3) الروض العطر الأنفاس، ص. 56 ـ 57.

(4) نظم السلوك في الأنبياء والخلفاء والملوك لأبي فارس عبد العزيز بن عبد الواحد الملزوزي، المطبعة الملكية، الرباط، 1382/ 1963، ص. 55ــ56. المعجب في تلخيص أخبار المغرب لعبد الواحد المراكشي، مطبعة الثقافة، سلا (المغرب)، 1357/ 1938، ص. 107. النبوغ المغربي لعبد الله كنون، دار الثقافة، 1380/ 1960، ج. 1، ص. 99. عصر المنصور الموحدي أو الحياة السياسية والفكرية والدينية في المغرب من سنة 580 إلى سنة 595 لمحمد الرشيد ملين، المطبعة الملكية، الرباط، ط. 2، 1416/ 1996، ص. 21. وقد صرح أبو حامد نفسه بتتلمذه عليه، فقد قال في خطبة كتابه: «سر العالمين»: «فأول من استحسنه [أي: كتاب «سر العالمين»]، وقرأه علي، في النوبة الثانية، بعد رجوعي من السفر، رجل من أرض المغرب، يقال له: «محمد بن تومرت»، من أهل سلمية. وتَوَسَّمت منه المُلْك» (سر العالمين وكشف ما في الدارين لأبي حامد الغزالي، المجموعة السادسة من رسائل الإمام الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 1، 1409/ 1988، ص. 3). وعليه، فلا مجال لدعوى التنازع في تتلمذ المهدي بن تومرت على الغزالي، كما ذهب إلى ذلك بعض الباحثين (عثمان السلاجي ومذهبيته الأشعرية، ص. 64).

(5) عثمان السلاجي ومذهبيته الكلامية، ص. 64.

وبذلك، يمكن أن نجد جوابا لمن تساءل عن سبب إعراض المغاربة عن تدريس كتب العقائد، التي ألفها ابن العربي المعافري[1].

فلو وضعنا هذا الموقف في سياقه المعرفي، وسياقه التاريخي، لتبين لنا، أن سببه هو انتقاده لأبي حامد الغزالي، الذي كان ملهمهم الأكبر في تفكيرهم العقدي[2].

والملاحظ، أن الغزالي، أعيد له الاعتبار في المغرب، وأُحْيِيَ فكره عندهم، حين أُقْبِر في المشرق وحورب. وأحيى المغاربة كتابه «إحياء علوم الدين»، بعد أن وُسِمَ، في المشرق بـ «إماتة علوم الدين»، حيث اهتموا به، اختصارا[3]، وتعليقا[4]، ونقدا[5]،

---

(1) تطور المذهب الأشعري في الغرب الإسلامي، ص 128-129.

(2) من العبارات الجارحة، التي قالها أبو بكر بن العربي المعافري، في حق شيخه أبي حامد الغزالي: «وقد كان أبو حامد تاجا في هامة الليالي، وعقدا في لبة المعالي، حتى أوغل في التصوف، وأكثر معهم التصرف، فخرج على الحقيقة، وحاد في أكثر أحواله عن الطريقة، وجاء بألفاظ لا تطاق، ومعان ليس لها مع الشريعة انتظام ولا اتساق» (العواصم من القواصم، ص. 78-79). وذكر عبارات، قد تكون نابية، في حق الرجل، عندما سجل بعض مناظراته معه، من ذلك قوله بما يفيد أن الغزالي وقف موقف المفحم، الضعيف الحجة، الذي لا يبدئ ولا يعيد: «فبُهِت [أي: الغزالي]، حين سمع هذا، وانقاد بِحِزَامة الدليل، في أنفِ الأنفة إلى القبول» (قانون التأويل، ص. 355)، ومنها قوله تعليقا على كلام قاله له الغزالي: «واعجبوا لهذا الكلام، فإنه قلب للتأويل» (قانون التأويل، ص. 357).

(3) ممن اختصره أبو عبد الله البلالي (الروض الهتون في أخبار مكناسة الزيتون لمحمد ابن غازي العثماني، تحقيق عبد الوهاب ابن منصور، المطبعة الملكية، الرباط، ط. 3، 1420/ 1999، ص. 61).

(4) نمثل لذلك بحاشية محمد بن محمد بن منصور الشفشاوني (ت.1232هـ/ 1817م) على الإحياء، يوجد منها، في الخزانة الحسنية بالرباط، نسختان مخطوطتان، الأولى محفوظة تحت رقم «11846»، وعدد أوراقها 168 ورقة، والثانية تحت رقم «13880»، وعدد أوراقها 116 ورقة.

(5) نمثل لذلك بكتاب سمط الجواهر واللآلي في التنبيه على ما اشتمل عليه الإحياء للغزالي للسلطان العلوي محمد بن عبد الله (ت.1204هـ/ 1790م)، حيث نبه فيه على بعض مزالق الغزالي في الإحياء، خاصة ما يتعلق بالأحاديث التي اعتمد عليها. توجد من هذا الكتاب نسخة مخطوطة، محفوظة في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجلة تحت رقم «9593»، ضمن مجموع، من الورقة 91 إلى 389.

ونسخا[1]، بل صار التصوف العملي لا معنى له، إلا تمثّل هذا الكتاب. فقد وصف البادسيُّ أبا يعقوب ابن الشناف بقوله: «كان رحمه الله تعالى، كثير الحياء، عتيد «الإحياء»، وقد قيل: إن التصوف حياء و«إحياء»»[2]، ثم وصفه بأنه كان «عالما بالفروع، والأصول، وكتب التصوف»، ويذكر حكاية مفادها، أنه كان دائم النظر في «المستصفى من علم الأصول» لأبي حامد الغزالي[3].

وإذا كان يعني بـ «الفروع» الفقه ولواحقه، فإن كلمة «أصول» لها دلالتان: أصول الدين، وأصول الفقه، ولا نستبعد أن يكون البادسي، قصد المعنيان معا. فيكون هذا الوصف تقريرا منه، أن من أسباب اختيار الغزالي مصدرا معرفيا لهم، أنه كان نموذجا رائعا للجمع بين الأركان الثلاثة المشكِّلة للثقافة المغربية («الكلام الأشعري»، و«الفقه المالكي»، و«التصوف الجنيدي»)، كما سنرى بعد حين.

وتأكيدًا لصفة الإبداع، عند المغاربة، فإنهم كانوا غزاليين، بدون تقليد، وذلك من جهتين:

أولها: نقد كتبه، والنظر في صحة نسبتها إليه أو عدم صحة ذلك. من قبيل ذلك، كتاب «المضنون به على غير أهله»، المعروف بـ «النفخ والتسوية»، الذي كان مثار انتقاد

---

(1) يوجد في الخزانة الحسنية بالرباط وحدها ستة عشر مخطوطا ـ على الأقل ـ من الإحياء مكتوبة بخط نساخ مغاربة بالخط المغربي، باختلاف أشكاله وأنواعه، وهي الحاملة للأرقام التالية: «3378»، «4209»، «4215»، «7652»، «7732»، «7748»، «7788»، «8570»، «8743»، «9504»، «9509»، «9522»، «10551»، «11216»، «12859»، «13183».

(2) المقصد الشريف والمنزع اللطيف في التعريف بصلحاء الريف لعبد الحق البادسي، تحقيق سعيد أعراب، المطبعة الملكية، الرباط، ط. 2، 1414/ 1993، ص. 32ـ33.

(3) المقصد الشريف، ص. 95.

شديد للغزالي من لدن خصومه، خاصة في المشرق[1]، حيث أنكر أبو سالم العياشي، أن يكون من تصنيفه. كما أنكر أن يكون كتاب «منهاج العارفين»[2] صحيح النسبة إليه.

ثانيهما: أنهم خالفوه في كثير من أفكاره ومواقفه. من ذلك؛ مثلا؛ أنه اعتبر المنطق آلة محايدة تُعَيَّر بها كل العلوم والفنون. بيد أن المغاربة اعتبروا هذا العلم مسلكا من مسالك العبادة والتشريع. فكان له حضور قوي في فتاواهم ونوازلهم، واعتبره بعضهم، كأبي علي الماجري، فنا وهبيا، «لا يعطبه الله تعالى بكماله، إلا لمن أحبه من أوليائه، لأن معرفة الله تدرك به»[3]، وجعلوه وعلمَ التوحيد في مقام واحد، لأن معرفة الله تدرك بهما، بل لكل العلوم استمداد، إلا المنطق، فقد نفوه عنه، حيث لا يمكن أن يستمد من علم فوقه، وأعلى العلوم، الذي هو «علم الكلام»، متفرع عنه[4]. وهذا العلو، الذي حازه، كان بسبب ارتباطه بعلم الكلام، في مقام معرفة الله.

فلا غرو أن يعتبر أبو سالم العياشي إدراك حقيقة الله تعالى تتعذر دون معرفة «التصور» و«التصديق»[5].

---

(1) من الكتب، التي ألفت في الرد عليه، كتاب السحب الداكنة والظلال الوارفة في الرد على ما تضمنه المضنون به على غير أهله من اعتقاد الفلاسفة، لمحمد بن عبد الله بن منظور القيسي (معجم المؤلفين، ج. 10، ص. 250). وممن تهجم على هذا الكتاب، من أهل المغرب، عبد الحق البادسي (المقصد الشريف، ص.32-33).

(2) نشر منهاج العارفين، ضمن «مجموعة رسائل الإمام الغزالي (3)»، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 1، 1414/ 1994، ص. 45-56.

(3) أسهل الطرق إلى معرفة المنطق لأبي علي الماجري، ص. 70. وانظر أيضا الأزهار الطيبة النشر (ج. 2، ص. 204).

(4) الأزهار الطيبة النشر، ج. 2، ص. 205.

(5) الحكم بالعدل والإنصاف الرافع للخلاف فيما رقع بين بعض فقهاء سجلماسة من الاختلاف في تكفير من أقر بوحدانية الله وجهل بعض ما له من الأوصاف لأبي سالم العياشي، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «11317»، الورقات 57 ب - 59 أ.

بل صار النبيﷺ في نظر بعض صوفية المغرب، تجليا من تجليات «المنطق»، كما تدل على ذلك هذه الصلاة النبوية لمحمد المعطى بن محمد الصالح الشرقاوي:«اللهم صل على سيدنا محمد، وعلى آل سيدنا محمد، نتيجة الموضوع والمحمول»[1]. ولعله يقصد بذلك، أن النظام الكوني كان سيرتج، دون وجود النبي محمدﷺ، كما أن أي نظام فكري يرتج إذا فُقدت موازينه المنطقية.

وبذلك، تبطل دعوى مَن ذهب إلى أن الكلام المغربي، لم يختلط بالفلسفة والمنطق، كما حصل في المشرق[2]. فلو سلمنا ـ جَدَلا ـ بصحة هذه الدعوى في علاقة الكلام المغربي بالفلسفة، فلا يمكن؛ على ضوء ما قررناه؛ أن تصح في دعوى علاقته بالمنطق، الذي توسلوا به أيما توسل، في الكشف عن العقائد، وبيان حقائقها.

بيد أنه أقر في معرض كلامه على «المرحلة السنوسية»، «أن الطابع الذي ميزها[3]، هو الطابع المنطقي في التأليفات العقدية، وفي السجالات الكلامية، وفي الأجوبة والتعليقات، حتى أضحى الخلط بين ما هو منطقي، وما هو عقدي، ميزة ميزت هذه المرحلة، لا يقوى أحد على إنكارها. لكننا؛ مع ذلك؛ لا نجد الخلط بين المفاهيم الفلسفية، وبين المفاهيم الكلامية الأشعرية، كما نجده عند متأخري الأشاعرة، وبخاصة عند الفخر الرازي، بل إننا نجد التصريح بذلك واضحا، في كتابات هذه المرحلة»[4]، والقصد بها مرحلة القرنين السادس والسابع من الهجرة (ق.12

(1) «سفر محاسن النبيﷺ» من «ذخيرة المحتاج في الصلاة على صاحب اللواء والتاج» لمحمد المعطى ابن محمد الصالح الشرقاوي، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «7880»، الورقة 19 ب.

(2) تطور المذهب الأشعري في الغرب الإسلامي، ص. 277.

(3) أي: المرحلة السنوسية.

(4) تطور المذهب الأشعري في الغرب الإسلامي، ص. 283.

و13م)، التي يمكن وَسْمُها بـ «مرحلة القواعد المنطقية، في الدراسات الكلامية، وسيطرتها على المناهج المتبعة، في معالجة القضايا العقدية. ولهذا، أصبح العلم بالمنطق، والتخصص فيه، عند علماء هذه الحقبة، أمرا لا مندوحة عنه لمن أراد البحث في علم الكلام»[1].

كما أنه نفى الخلط بين «الكلام» و«التصوف»[2]، على الرغم من أنه ثابت، كما سبق أن أشرنا إليه في بحوث أخرى[3]، ومما قاله في ذلك: «إلا أنه ما ينبغي ملاحظته، في هذا السياق، والتأكيد عليه، هو أن هؤلاء جميعا، وضعوا فصلا واضحا، بين ما هو عقدي، وبين ما هو صوفي. فلم يخلطوا هذا بذاك، ولم يضربوا أحدهما بالآخر. ولأجل ذلك، فإننا لا نكاد نلمس تأثير أحد الجانبين على الآخر»[4]. ثم ذكر أن الضرير، كان متكلما، وكان أيضا صوفيا، وله كرامات، وأنه تكلم في منظومته الكلامية على ذلك[5].

وعليه، فلا نستغرب إذا كان للمنطق؛ عند المغاربة؛ قدم صدق في علم التصوف، كما هو الشأن؛ مثلا؛ عند أحمد زروق، خاصة في كتابه «قواعد التصوف»[6]. كما اعتمدوا على «بعض مؤلفات الفخر الرازي، وتعتمد في مناهجها، على سبر البراهين بمعيار

(1) عثمان السلاجي ومذهبيته الأشعرية، ص. 224.
(2) تطور المذهب الأشعري في الغرب الإسلامي، ص. 111.
(3) منها بحث «جهود فقهاء المغرب في الاجتهاد الكلامي»، الذي شاركت به في ندوة علمية دولية في موضوع: «المدرسة المالكية الفاسية: أصالة وامتداد»، نظمتها مجموعة البحث في التراث الفقهي المالكي في الغرب الإسلامي، بتعاون مع الإيسيسكو، في جامعة سيدي محمد بن عبد الله، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس سايس، بتاريخ 1 ـ 2 ربيع الأول 1428/ 20ـ21 مارس 2007.
(4) تطور المذهب الأشعري في الغرب الإسلامي، ص. 276، وانظر أيضا الصفحة 284.
(5) م، س، ص. 111.
(6) تفصيل ذلك في فصل «الدليل والتأثيل: قراءة في الاستدلال الحجاجي والبرهاني للتصوف عند زروق».

المنطق»[1]. وهذا ليس بغريب، إذا أخذنا بعين الاعتبار، أن علم الكلام، انتهى في صورته النهائية، مع هذا الأخير[2].

ومن مظاهر مخالفة المغاربة لأبي حامد الغزالي، أن محمد بن يوسف السنوسي، لم يذهب مذهبه في جواز تقليد العامي في العقائد[3].

---

(1) ورقات عن الحضارة المغربية في عصر بني مرين، ص. 311.

(2) تجليات الفكر المغربي، ص. 116.

(3) تطور المذهب الأشعري في الغرب الإسلامي، ص. 219.

المطلب الرابع: صلة «الكلام» بـ «الفقه» و«التصوف»

تكمن أهمية علم الكلام؛ عند المغاربة؛ في كونه نزل من برجه العاجي، ليقوم بوظيفة تفاعلية وتفعيلية مع سائر العلوم في المجتمع. وهذا هو سر انبناء الثقافة المغربية على المذاهب الثلاثة: «المذهب الأشعري»، و«المذهب المالكي»، و«المذهب الجنيدي»، بحيث يظل فهمنا للثقافة المغربية قاصرا، وغير ذي بال، ما لم ندرسها باستحضار هذه المذاهب مجتمعة، بسبب التداخل العميق بينها.

فإذا كان فقهاء المشرق، قد استنكفوا عن علم الكلام، ومتصوفتهم، قد قَلَّ باعهم في هذا العلم، أو اتخذ مسارا إشراقيا غير واضح المعالم، وإذا كان صوفية الأندلس، قد أغرقوا في الفلسفة الإشراقية، حتى وَسَمَهُ المستشرقون، من ذوي التأويل الإيديولوجي للتصوف[1]، بالثورة الروحية[2]، وتبعهم؛ في ذلك؛ بعض الباحثين العرب[3]، فإن

---

(1) من أمثلة التأويل الإيديولوجي للتراث الصوفي الإسلامي، القائم على الإسقاط، «توهم «ماسينيون»، أن «المسيحَ» نفسه، قد تجلى من جديد، لدى المسلمين، من خلال حياة «الحسين بن منصور الحلاج»» (إشكالية التجربة الصوفية وتحدياتها الراهنة، ص. 183).

(2) من أجل إعادة «الحدث الصوفي» بالمغرب، ص. 272. تجليات الفكر المغربي، ص. 137. إشكالية التجربة الصوفية وتحدياتها الراهنة، ص. 181–182.

(3) ألف أبو العلا عفيفي كتابا وسمه بـ «التصوف: الثورة الروحية في الإسلام». وقد ذهب أحد الباحثين مذهبا موغلا في الغرابة وقصور النظر، حيث لم يكتف بوصف التصوف الإسلامي بالثورة الروحية، بل تعدى ذلك، إلى مقارنته بالديانة الطاوية، وقارن بين «وحدة الوجود» لدى متصوفة الإسلام و«وحدة الوجود» في الهندوسية، والطاوية الصينية، والكونفوشيوشية، والبوذية. وزعم أنه يبغي، من هذه المقارنة، أن يؤسس أصولا لضرب من التصوف العالمي، يمكن تسميته بـ «العولمة الروحية»، التي [...] تمهد لشيوع نموذج من التعايش الأخلاقي العالمي. وذلك، في مقابل تلك العولمة السياسية الشهيرة، التي يدعو إليها بعض السياسيين الغربيين اليوم ...»، ورأى أن هذا المشروع «مشروع صوفي مقترح لحل أزمة الإنسان المعاصر الأخلاقية، ولدى متصوفة المسلمين» (فيما وراء الميتافيزيقا: بين الطاوية والتصوف، لعفت الشرقاوي، ضمن أعمال ندوة «التواصل الصوفي بين مصر والمغرب»، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالمحمدية (جامعة الحسن الثاني)، سلسلة الندوات رقم «9»، 2000، ص. 119، 121، 134–138)، وهو كلام فاسد، ولا يستقيم بمعايير البحث العلمي الجاد والمسؤول.

الفقه المالكي، قد أسهم؛ إلى جانب المذاهب العقدية؛ في خلق نقاش عقدي بالغرب الإسلامي[1].

وكان فقهاء المغرب صوفية، «حتى لقد كدنا نعجز عن العثور على متكلم متجرد عن السلوك الصوفي، بعد عصر السلالجي»[2]. كما كانوا متكلمين، بل كبار فقهائهم كانوا من أعمدة الكلام، الذين لا يشق لهم غبار، ولا تجهل لهم آثار، كأبي عبد الله محمد ابن يوسف السنوسي، والعكس يقال، حيث كان أساطين التصوف المغربي هم أساطين الفقه المالكي في المغرب «حتى إن ابن خلدون، في نقده لأعلام التصوف الإشراقي التلفيقي في الإسلام، لم يشر إلى أحد، قدر ما أشار إلى تلك الأعلام الأندلسية، كابن عربي، وابن برجان، وابن سبعين، والششتري، دون أن يرد بينهم علم من أعلام التصوف المغربي»[3]، مما يمكن أن يكون فيه دلالة على ما يتميز به التصوف المغربي «من نزعة عملية، بعيدة عن الإغراق في التأمل النظري»[4]، ومما يعتبر نسفا للتأويل الاستشراقي المذكور.

لقد ظهر نشاط صوفي مغربي متميز، بعد معركة العقاب، كان يهدف إلى تخليص الفكر الصوفي من النزعة الإشراقية، التي علقت به في المشرق والأندلس[5]، وطبعته بالطابع العملي، بتعميقه لقيمة الجهاد بين أتباعه، وإعلاء فضيلة الرباط على الثغور والسواحل[6]. فجمعوا؛ بذلك؛ بين «الجهاد» و«المجاهدة»[7]، وتمكنوا من تجذير فكرة

---

(1) تطور المذهب الأشعري في الغرب الإسلامي، ص. 52.

(2) عثمان السلالجي ومذهبيته الأشعرية، ص. 143.

(3) تجليات الفكر المغربي، ص. 164-165.

(4) م، س، ص. 246.

(5) سمى أحد الباحثين نفور المغاربة عن «الإشراق» بـ«النفور من الحكمة العرفانية» (مدرسة أبي مدين الغوث بمصر خلال القرنين الهجريين السادس والسابع، ص. 170).

(6) تجليات الفكر المغربي، ص. 44-45.

(7) تأثير مدرسة أبي مدين الغوث بمصر خلال القرنين الهجريين السادس والسابع، ص. 169.

الوحدة الإسلامية، مما عكس الآية، فصار التصوف المغربي مؤثرا في المشرق، بعد أن كان متأثرا ومستقبلا[1].

«وبذلك، أصبح الغرب الإسلامي، لأول مرة، صاحب مبادرة في التأثير، بعد أن أخذ عليه، أنه اكتفى بمجرد التقبل والتأثر. وكان التصوف أبرز العناصر، التي وسعت من مجال المضمون الثقافي المغربي، وعمقت تأثيره، سواء نحو أقطار الشمال الإفريقي، أو نحو إفريقيا السوداء، أو جنوب الصحراء»[2].

ناهيك عن «القيمة الإيجابية للتصوف الطرقي، في تاريخ المغرب خاصة، منذ نشأة الرباطات الجهادية، وقيام دولة المرابطين»[3].

فليس من العبث؛ إذًا؛ أن يرادف ابن خلدون المغربي، بين «الكلام»، و«الفقه»، و«التصوف»، فيضع فصلا، في «مقدمته»، موسوما بـ«الفصل السابع: في علم الفقه وما يتبعه من الفرائض»، وآخر موسوما بـ«الفصل الثامن: في علم الفرائض»، بعدهما «الفصل التاسع: في علم الفرائض»، وهذه الفصول الثلاثة تخدم الفقه ولواحقه. ثم عقد فصلا موسوما بـ«الفصل التاسع: في أصول الفقه وما يتعلق به من الجدل والخلافيات»، وهو فصل يفضي إلى الفصل الموالي، وهو «الفصل العاشر: في علم الكلام»، ثم «الفصل الحادي عشر: في علم التصوف»[4].

---

(1) من أمثلة الطرق الصوفية الآتية من المشرق إلى المغرب، الطريقة الخلوتية الحفناوية، التي أدخلها إلى المغرب أحمد بن محمد الصقلي الفاسي، المتوفى سنة 1177هـ/ 1764م، وهي التي صارت تعرف بـ«الطريقة الصقلية الخلوتية» (من نماذج التواصل بين مصر والمغرب: الطريقة الصقلية الخلوتية، لأحمد الوارث، ضمن أعمال ندوة «التواصل الصوفي بين مصر والمغرب»، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالمحمدية (جامعة الحسن الثاني)، سلسلة الندوات رقم «9»، 2000، ص. 83ـ102).

(2) تجليات الفكر المغربي، ص. 45.

(3) م، س، ص. 243.

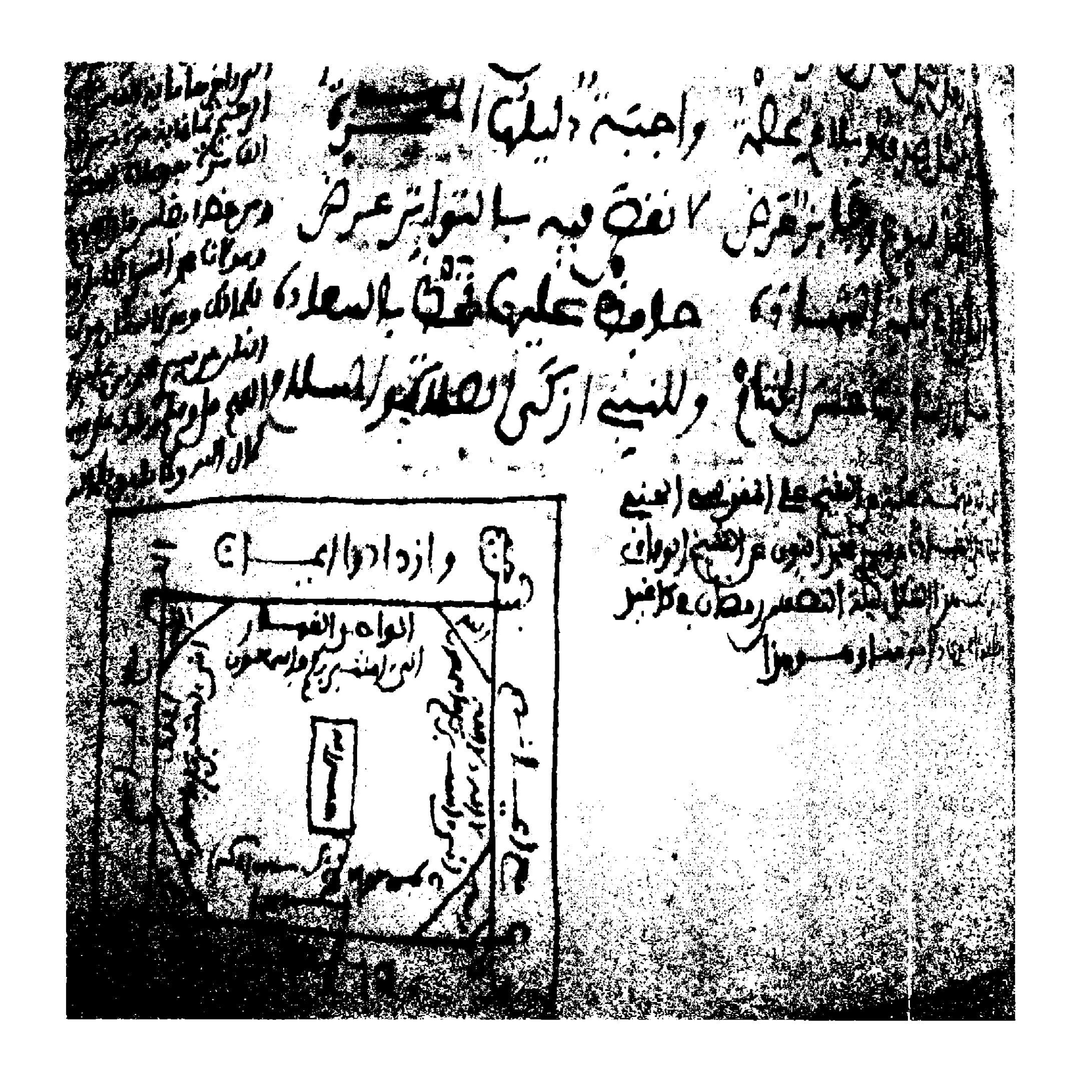
(4) مقدمة ابن خلدون، ص. 283ـ299.

ومما يدل على عمق الصلة بين «الكلام»، و«الفقه»، و«التصوف»، في الثقافة المغربية، أننا نجد لهذه الصلة حضورا أيضا في «علم الأوفاق». ويمكن أن نمثل لذلك بطرة مكتوبة أسفل منظومة مخطوطة، موسومة بـ «الياقوتة الفريدة في نظم لباب العقيدة»، محفوظة في الخزانة الحسنية بالرباط، هذا نصها: «الحمد لله، مهمة محكية عن الشيخ علي المقدسي الحنفي للموت على الشهادة، عن سيدي محمد زويتن[1]، عن الشيخ الوفائي، أن من كتب هذا الشكل ليلة النصف من رمضان في كاغيد، وسطر عليه، لا يموت، إلا مؤمنا، وهو هذا»[2]:

---

(1) في الأصل: زيتون.

(2) الياقوتة الفريدة في نظم لب واجب العقيدة لأحمد بن عبد العزيز، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «12350»، ضمن مجموع، في الورقة 59 أ.



المنحى العملي للتصوف المغربي:

حاول أحد الباحثين، أن يجد تفسيرا للقيمة الإيجابية للتصوف الطرقي، في عهد المرابطين، فادعى أن فقهاءهم، الذين كانت لهم «الكلمة الأولى»، «عملوا على توجيه الفكر الصوفي، وفرضوا عليه سلوك منهج معتدل، جعل التصوف المغربي، يفلت ـ نسبيا ـ من المزالق، التي وقع فيها التصوف المشرقي، في بعض مراحله. ومع ذلك، فلم يسلم بعض المتصوفة من إذاية الفقهاء، كابن العريف (ت.536هـ/ 1141م)، وابن برجان (ت.536هـ/ 1141م)، ومحمد بن الحسن الأنصاري الميورقي، وغيرهم»[1].

وهذا الكلام ـ في نظري ـ يُتعقب ببعض الملاحظات:

✓ **أولها**: أن المرابطين، لم يكونوا إلا حلقة واحدة في سلسلة تطور التصوف المغربي، وأن ظروفا متعددة، وخصوصيات مغربية أصيلة، هي التي أسهمت في الدفع به نحو الاعتدال؛

✓ **ثانيها**: أن المنحى الاعتدالي، لم يكن وليد المرحلة المرابطية، وإنما كانت له جذور قبلها بكثير؛

✓ **ثالثها**: أن التصوف المشرقي، كان إشراقيا، في كثير من مراحله، لا في بعض مراحله، بخلاف التصوف المغربي، الذي كان عمليا في أغلب مراحله؛

✓ **رابعها**: أن إلحاق الأذى بمن ذكرهم من المتصوفة، كان لأسباب سياسية، لا لأنهم متصوفة؛

---

(1) عثمان السلالجي ومذهبيته الأشعرية، ص. 63.

✓ **خامسها**: أن ما لمح به الباحث، فيما نقلناه عنه، وما صرح به، في مواضع أخرى، من أن المرابطين، حاربوا التصوف بشدة وعنف[1]، رأي يحتاج إلى مناقشة. وإذا كان قد أتى بأمثلة على التنكيل بالصوفية، من لدن المرابطين، فيمكن أن نأتي - في تبني دعوى مخالفة - بأمثلة على تكريم متصوفة آخرين؛

✓ **سادسها**: أن ما لمح به، في هذا الموضع، من ارتباط الحكم المرابطي، باستبداد الفقهاء فكريا وماديا، وما صرح به في مواضع أخرى[2]، يصح - في رأيي - إذا ربطناه بمرحلة أفول الدولة، وإلا فإن مرحلة يوسف بن تاشفين، وابنه علي بن يوسف - إلى حد ما -، كانت على خلاف المدَّعَى.

ومما يؤكد المنحى العملي للتصوف المغربي، أنه بالرجوع إلى كتب المناقب والطبقات الصوفية المغربية، خاصة كتاب «التشوف» لابن الزيات، يُلاحَظ أمران:

أ: حضور عنصر «الكرامة» في عرض مناقب الأولياء، والتي كانت، في أغلب الأحيان أقرب إلى الحكاية الشعبية منها إلى حكايات العلماء. بيد أن هذا العرض كان بسبب أن «الفكر الصوفي في الإسلام»، ظلت «تؤدي فيه الحكاية، والأمثولة، والاستعارة، والتشبيه، وأضرب المقايسة الأخرى، دورا أساسيا في إقناع المخاطب، وتقريب الأهداف إليه»[3]؛

ب: غياب البعد التأويلي الإشراقي، وحضور البعد الأخلاقي القوي، المميز لحياة هؤلاء الأعلام[4]، بل يلاحَظ «العمق الاجتماعي للتجربة الصوفية بالمغرب»[5]؛ إذ

(1) م، س، ص. 56، 99-100.

(2) م، س، ص. 55.

(3) التمثيل وخطاب التبرير، ص. 157.

(4) تجليات الفكر المغربي، ص. 167.

(5) من أجل إعادة «الحدث الصوفي» بالمغرب، ص. 274.

حتى لو كان المتصوف بعيدا عن مركز اتخاذ القرار السياسي، فإنه قد يكون ممتلكا «قدرة على التحليل، والتقويم. كما أنه مؤهل للنقد، والتأثير، والتوجيه. مما يجعله متمتعا بسلطة معرفية، تتسع باتساع قاعدة جمهور المؤيدين له، الذين يضفون ـ حينئذ ـ على مفهوم الشرعية المطالَب بها قوة «سياسية» مؤثرة أيضا»[1].

إن هذا التداخل، غير القابل للفصل، بين المذاهب الثلاثة المذكورة، هو الذي عبر عنه ابن عاشر، في نظمه «المرشد المعين»، الذي «جمع فيه بين العقائد، والفقهيات، والتصوف»[2]، إذ قال:

في عَقْد الأشعري وفقه مالك   وفي طريقة الجنيد السالك[3]

وهذا البيت، في ثقافة المغاربة، يعبر «عن اكتمال بناء خياراتهم، وانتماءاتهم، الدينية، والمذهبية، واستقرارها، في مغرب القرن السابع عشر الميلادي، وما تلاه من الزمن»[4]، بل أيضا ما سبقه من الزمن، إذ «بعد تثبيت أركان الدولة الموحدية، كانت هناك أسباب كثيرة، ساعدت على انتشار الأشعرية، واستقرارها بصفة دائمة في المغرب. مما أدى بالتالي إلى استقرار المالكية، مكللة بعقد الأشعري، وبتصوف الجنيد السالك، وفقا لما رددته ألسنة المغاربة، منذ تلك العهود»[5]. يقول المهدي الوزاني: «فنحن في التوحيد على مذهب الأشعري، وفي الأحكام على مذهب مالك، وفي الرقائق والآداب على مذهب الجنيد»[6].

---

(1) تجليات الفكر المغربي، ص. 142ـ143. وانظر أيضا من أجل إعادة الحدث الصوفي بالمغرب (ص. 271).

(2) النبوغ المغربي، ج. 1، ص. 249.

(3) المرشد المعين، ص. 2.

(4) الأشعرية والاستقرار المذهبي بالمغرب، ص. 121.

(5) م، س، ص. 133.

(6) رسالة النصر في كراهة القبض والاحتجاج لمن نازع فيها في صلاة الفرض للمهدي الوزاني، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «12198»، الورقة 23 أ.

وما ذكره ابن عاشر، ذكره؛ بنحو الإشارة؛ أحمد المقري، في منظومته «إضاءة الدُّجُنَّة في اعتقاد أهل السنة»:

يقول أحمد الفقير المقري المغربي المالكي الأشعري[1] حيث تُحِيل كلمة «الأشعري» إلى العقيدة الأشعرية، وتحيل «المالكي» إلى مذهب مالك بن أنس، وتحيل «الفقير» إلى مذهب في التصوف، لن يكون إلا «مذهب الجنيد»، وتحيل «المغربي» إلى تميُّز المغاربة بنَسْج ثقافتهم نَسْجا مُحْكَما بمنوال هذه المذاهب الثلاثة.

ومما وصف به نفسه: «...من هو من لباس التقوى عري، أحمد بن محمد بن أحمد، الشهير بالمقري، المغربي، المالكي، الأشعري»[2]، حيث كلمة «الأشعري» تشير إلى العقيدة الأشعرية، و«المالكي» تصرح بالانتماء إلى المذهب المالكي، و«الفقير»، والتواضع بتحلية نفسه بالعَرِيّ «من لباس التقوى»، تحيلان إلى البُعْد الصوفي الحاضر بقوة في الثقافة المغربية ـ وهو؛ بطبيعة الحال؛ الحضور الصوفي على طريقة الجنيد ـ و«المغربي» تشير إلى تميز الثقافة المغربية، بالجمع بين هذه العناصر الثلاثة.

وهذا ملحوظ أيضا على المستوى التربوي والتعليمي، حيث إن كتاب «مواهب المنان»؛ مثلا؛ الذي ضمَّنه السلطان محمد بن عبد الله العلوي (ت.1204هـ/ 1790م) «مسائل مهمات من علم أمور الدين ...ليسهل حفظه على الصبيان»، ولكونها «أيضا نافعة لمن اقتصر عليها في دينه من الشيوخ، والكهول، والشبان»[3]، راعي فيه الترتيب

(1) إضاءة الدجنة في اعتقاد أهل السنة لأحمد المقري، مراجعة وتعليق وتصحيح أبي الفضل عبد الله ابن الصديق الغماري، مكتبة القاهرة ـ مطبعة محمد عاطف، القاهرة، 1374 / 1954، ص. 4.

(2) نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1388/ 1968، ج. 1، ص. 13. وانظر أيضا المصدر نفسه (ج. 7، ص. 517).

(3) مواهب المنان بما يتأكد على المعلمين تعليمه للصبيان للسلطان محمد بن عبد الله العلوي، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمملكة المغربية، الرباط ـ مطبعة فضالة، المحمدية (المغرب)، 1417/ 1996، ص. 28.

المذكور، بأن أدرج مسائل الاعتقاد في الباب الأول، الموسوم بـ «باب ما يجب اعتقاده من أمور الدين، مما تنطق به الألسنة، وتعتقده الأفئدة، حسب ما احتوت عليه عقيدة الشيخ ابن أبي زيد»[1]، وأردفه بأبواب في الفقه على المذهب المالكي[2]، وتكلم في مسك ختامه على أمهات الأخلاق[3].

كما أنه ملحوظ على المستوى الكوديكولوجي، حيث كثيرا ما يحدد النساخ المغاربة هويتهم الدينية والثقافية من خلال تحلية أنفسهم بما يفيد تداخل العناصر الثلاثة المذكورة.

من ذلك، تحلية ناسخ نسخة «هداية الحيارى» المحفوظ في الخزانة الحسنية نفسه بـ «المالكي مذهبا، والأشعري اعتقادا، والقادري طريقة، والقصري بلدا»[4]، حيث توج التحليات الثلاث الأولى بما يشير إلى أنها من خصائص الهوية المغربية، وذلك في قوله: «القصري بلدا».

وكتب ناسخ مغربي منظومة في التوحيد، على المذهب الأشعري، موسومة بـ «ترجمة الإيمان»، لمحمد بن عمر بن عبد العزيز بن أبي علي[5]، ثم جاء ناسخ مغربي آخر، ووضع في طرتها «حزب» أبي زكريا يحيى النووي، الذي يعتبر من أبرز ممثلي التصوف الجنيدي في عصره.

---

(1) م، س، ص. 43-52.

(2) م، س، ص. 53-100.

(3) م، س، ص. 101-105.

(4) هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى لابن قيم الجوزية، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «12153»، آخر ورقة في الكتاب. وقد فرغ من نسخه عند زوال يوم الاثنين، وهو آخر يوم من شهر شوال سنة 1231هـ.

(5) ترجمة الإيمان، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «8451»، ضمن مجموع، من الورقة 1 ب إلى 2 أ.

ومما يؤكد أن تطرير المنظومة المذكورة قُصِد به تحقيق التداخل بين «العقيدة الأشعرية» و«التصوف الجنيدي»، أن الحزب المذكور كتِب في ظهر غلاف المجموع[1]، مما يستلزم أن كتابته مرتين كان مقصودا، مع ملاحظة أنه مكتوب هو الآخر بخط مغربي مخالف للخطين المذكورين.

لقد «كان لسيادة المذهب الفقهي المالكي، بجانب تصوف الجنيد السني، والكلام الأشعري التوفيقي، سببا ونتيجة، في آن واحد، لتلك النزعة العملية، الطاغية على الإنتاج الفكري المغربي»[2].

يقول أحد الباحثين: «وقد تمكنت البيئة السنية العملية بالمغرب، أن تطبع تصوفها بطابعها الخاص، وأن يسير التصوف بذلك، جنبا إلى جنب، مع المذهب المالكي، بعيدا عن الغلو في الفكر، والتطرف في السلوك، مما جعل علال الفاسي (1974) يصحح مواقفه السلفية القديمة»[3].

وبذلك، صار التصوف، إلى جانب الفقه، يؤدي الوظيفة نفسها، التي يضطلع بها هذا الأخير، وبعبارة أحمد زروق: «اعلم أن الفقه والتصوف أخوان في الدلالة على أحكام الله سبحانه...»[4]، حيث يتحقق «تمهيد قواعد التصوف وأصوله على وجه[5]، يجمع بين الحقيقة والشريعة، ويصل الأصول والفقه بالطريقة»[6].

---

(1) حزب النووي، مخطوط مكتوب في ظهر الدفة الأولى من غلاف المجموع المسجل تحت رقم «8451»، المحفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط.

(2) من أجل إعادة «الحدث الصوفي» بالمغرب، ص. 273.

(3) م، س، ص. 275.

(4) عدة المريد الصادق لأحمد زروق، منشور ضمن «الشيخ أحمد زروق: آراؤه الإصلاحية» لإدريس عزاوي، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمملكة المغربية، الرباط ـ مطبعة فضالة، المحمدية، 1419/ 1998، ص. 266.

(5) في الأصل: وجوه.

(6) قواعد التصوف، ص. 3.

ولا جرم أن هذا التداخل، بين الفقه والتصوف، قمين بأن يدفع إلى مراجعة الدعوى المقولة في سياق الكلام على فقهاء المغرب والأندلس، التي جاء فيها: «فإذا كان الفقهاء، يعملون بالظاهر، ويرتكزون على النصوص، في قياساتهم الفقهية، من أجل استخلاص الأحكام الشرعية، للتصرفات العملية للناس، فإن الصوفية، أعرضوا عن هذا الظاهر، واهتموا بالباطن، وبالمكاشفة، واعتبروا المنهج العملي الفقهي، أحط من منهجهم السلوكي الروحي، والحدسي»[1].

هذا، وإن متصوفة المغرب، لم يكونوا فقهاء وحسب، بل تفوقوا على الفقهاء، في تبني مواقف تصدوا بها لبعض الفتاوى الغير الصالحة، أو المخلة بشروط العمل بها، من قبيل تصدي أبي محمد صالح لفتوى إسقاط الحج على المغاربة، وإعادة فتحه لطريق الحج. ناهيك عن إحداثهم لوسائل تسهم في نشر تعاليم الدين، وترسيخ العقيدة في النفوس، كالذكر الجماعي، وقراءة القرآن جماعة. كما أنشأ بعضهم زوايا في البوادي والمناطق النائية بقصد تعليم الناس أمور دينهم[2].

ولذا، نجد ترجمات أعلام المغرب، تركز، في تحلية المترجَم، على نعته برفعة المزية في العلوم الثلاثة المذكورة. مثال ذلك، أن صاحب «الذيل والتكملة»، حَلى علي بن خيار الفاسي (كان حيا عام 601هـ/ 1204م)، بأنه كان حافظا، فقيها، رافضا للتقليد، ميالا إلى النظر والاجتهاد، متفننا، حسن المشاركة في العربية، وعلم الكلام، وأصول الفقه، والتصوف[3]، حيث يلفت انتباهنا ارتباط حسن المشاركة في «علم الكلام»، و«أصول الفقه»، و«التصوف»، بعناصر لها دلالة عميقة في تقرير ما نحن بصدده، وهي «رفض التقليد»، و«الميل إلى النظر والاجتهاد»، و«التفنن».

(1) عثمان السلالجي ومذهبيته الأشعرية، ص. 62.

(2) تأثير مدرسة أبي مدين الغوث بمصر خلال القرنين الهجريين السادس والسابع، ص. 168.

(3) الذيل والتكملة، السفر 8، القسم الأول، ص. 164.

وهذا يحمل دلالات كثيرة، أهمها أن تجديد الفكر الديني، لدى علماء المغرب، ارتبط ارتباطا وثيقا بتداخل العلوم الثلاثة المذكورة.

من «علم الكلام» إلى «فقه الكلام»:

نستخلص مما ذكرناه، أن «علم الكلام»، لم يكن في معزل عن مشاركة «الفقه» و«التصوف»، في وظائفهما العلمية والعملية، فقد مثلت العقيدة الأشعرية، في الغرب الإسلامي، بحسب تعبير أحد الباحثين، «مثلثا متساوي الأضلاع، مع مذهب مالك، وتصوف الجنيد السالك»[1].

وهذا ما جعل المغاربة يعتبرون أساطين «الكلام» هم أساطين «الفقه»، كما تدل على ذلك عبارة أحد علماء المغرب، المختصرين لعقيدة «أم البراهين»، المعروفة بـ«الصغرى»: «فإني لما رأيت علم التوحيد، ألف[2] فيه الفقهاء عقائد كثيرة. ومن جملة من ألف في ذلك، الفقيه الإمام الأشعري، وإمام الحرمين، وأبو بكر الباقلاني[3]، والشيخ الولي الصالح الوارع الزاهد، الناصح للمسلمين، سيدي محمد بن يوسف السنوسي الشريف الحسني. واختصرت هذه الكلمات من عقيدته المسماة[4] بالصغيرة...»[5]، حيث وَسَمَ مَن ذكرهم من أساطين الكلام بـ «الفقهاء».

وهذا لا يعني التقليد لهذه المذاهب، حيث إنهم خالفوها في كثير من الأمور، كعلي ابن ميمون الغماري، الذي عدل عن مذهب أبي الحسن الأشعري في بعض آرائه، ليأخذ؛ مثلا؛ برأي النسفي، أو أبي حنيفة[6].

---

(1) الأشعرية والاستقرار المذهبي بالمغرب، ص. 121.

(2) في الأصل: ألفوا.

(3) في الأصل: البقلاني.

(4) في الأصل: المسمية.

(5) مختصر من العقيدة الصغرى للسنوسي، لمختصِر مغربي غير مذكور، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «646»، الورقة 295 أ.

(6) رسالة الإخوان إلى سائر البلدان لعلي بن ميمون الغماري، ص. 13.

وكتب النوازل المغربية، تشهد بأن فقهاء المغرب، كانوا مالكيين، بدون تقليد لمالك، في آرائه وأقواله، جملة وتفصيلا. كما أنهم لم يخالفوه وحسب، بل أيضا أنشئوا أصولا، تنضاف إلى أصول مالك، وتنسجم مع ما أملته ظروفهم الزمانية والمكانية، كـ«العمل الفاسي»، و«العمل الرباطي»، و«العمل السجلماسي»، إلخ.

وأما اتباعهم للجنيد، فليس إلا بقصد التأسي بهذا الصوفي الفذ في التصوف السني، بوضع حد للتصوف الفلسفي، الذي ضرب بجذوره في أعماق الأندلس والمشرق. وليس من العبث، أن يكون الجنيد (ت.297هـ/ 910م) حاضرا في سند كل الطرق الصوفية المغربية، «حيث إن هذا السند المقيَّد، ولو في الظاهر، بضوابط الرواية، لا تبدو مقاصده في محاولة إضفاء الشرعية على هذا العلم المنوَّه به[1] فحسب، كما هو الحال لدى الفقهاء والمحدثين، بل إن مقاصد السند، في الخطاب الصوفي، إثبات سلسلة من «الشواهد المثلى» السالفة، التي يقاس عليها، والدالة، بمناقب رجالاتها، على نجاعة العلم المشتغل عليه»[2].

وهذا كله، مع ملاحظة تغلغل علم الكلام في الفقه والتصوف، بل صار الكلام من صميم الفقه. مما يجعلنا لا نتردد، في وصف «علم الكلام»؛ عند المغاربة؛ بـ «فقه الكلام».

ومن أهم ما انبرى له متصوفة المغرب، العكوف على شرح العقائد، حيث نلفي محمد ابن إبراهيم بن عباد التلمساني، في شرحه على «المرشدة»، الموسوم بـ «الدرة المشيدة في شرح العقيدة المرشدة»، يميل فيه ـ كما يفيدنا يوسف احنانة[3]ـ «ميلا منفتحا على

---

(1) أي: علم التصوف.

(2) التمثيل وخطاب التبرير، ص. 158.

(3) وهذا يناقض الحكم، الذي نقلناه عنه، وهو أن علم الكلام، ظل في معزل عن التصوف، لدى المغاربة، وأنه لم يحصل أي تداخل بينهما.

نصوص ونقول مختلفة، وبخاصة نصوص الصوفية»[1]. وشرح أحمد زروق «عقيدة الغزالي»، ناهيك عن الشروح الكثيرة على «الإرشاد» للجويني[2]، و«العقيدة البرهانية» للسلالجي[3]. بل خلف متصوفة المغرب عقائد محكمة وملخصة أحسن تلخيص لأصول العقيدة الأشعرية، سواء من المتقدمين، كأبي مدين الغوث (ت.594هـ/ 1197م)، أو من المتأخرين، كعلي بن سعيد الطرابلسي الخروبي، وأحمد السكوني.

وقد تنبه عبد المجيد الصغير إلى أن هذا التداخل، يبطل أطروحة إدراج التصوف ضمن ما يسمى بـ«العقل المستقيل»، أو «العرفان» المضاد لـ«البيان»، ولـ«البرهان»[4]، مع إناطة دور سلبي بالفكر الصوفي[5]، كما يبطل ما اعتبره عبد الله العروي من كون «علم الكلام موازيا، ومطابقا، في مفهومه، ومضمونه، وأهدافه، لما يعرف، في الأدبيات الغربية والكنيسة، بعلم اللاهوت (Théologie). وهو التطابق، الذي طالما كرسته الرؤية الاستشراقية... ولعل في هذا ما جعله يرى في علم الكلام، مقابلا ونقيضا، لدور الفقه»[6].

---

(1) تطور المذهب الأشعري في الغرب الإسلامي، ص. 179.

(2) انظر بعض هذه الشروح، مع عرض لبعض مضامينها، في تطور المذهب الأشعري في الغرب الإسلامي (ص. 168_177).

(3) انظر عنوانات أهم الشروح على «العقيدة البرهانية»، مع عرض لبعض مضامينها، في الفصل الثاني، الموسوم بـ«برهانية السلالجي وشروحها»، من الباب الأول، من عثمان السلالجي ومذهبيته الأشعرية (ص. 183_256).

(4) تكوين العقل العربي لمحمد عابد الجابري، سلسلة «نقد العقل العربي: 1»، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء، ط. 4، 1991، ص. 230_231، 244.

(5) تجليات الفكر المغربي، ص. 161.

(6) تجليات الفكر المغربي، ص. 132. (يرجع إلى «ثقافتنا في ضوء التاريخ» للعروي، الفصلين الثامن والتاسع). وممن قارن علم الكلام الإسلامي باللاهوت الكاثوليكي «Gardet»، و«Anawati» (الكلام كجنس، ص. 30).

وعليه، فلا مكان، في «علم الكلام المغربي»، للتعليل الذي ذكره علماء الكلام في تعريفهم لـ «علم الكلام»، من كونه سمي بذلك، «لأنه يقابل الفعل، إذ لا عمل تحته»[1]، أي: وصفه بانعدام الجدوى العملية[2]، حيث إن متكلمي المغرب، جعلوه من صميم الفعل والعمل.

معالم النزعة العقلية لدى فقهاء المغرب:

الجدير بالذكر، أن الاطلاع على التراث المغربي الكلامي المخطوط، يؤكد أن ظاهرة المنع والإقصاء للعلوم العقلية، من لدن بعض السلاطين والحكام، وعلى رأسها علم الكلام، لم يكن لها أثر عميق في الفكر الإسلامي المغربي، ولم يقض على النزعة العقلية، لدى فقهاء المغرب.

فعلى الرغم من إصدار السلطان العلوي محمد بن عبد الله (ت.1204هـ/ 1790م) لقراره بمنع الخوض في علم الكلام، والمنطق، والفلسفة، وتشدده في ذلك، حتى إنه لم يسمح بها، إلا إذا كان تحصيلها بعيدا عن مواطن التعليم، وفي معزل عن الطلبة والعلماء، وسريان هذا القرار أيضا بعد وفاته[3]، فإن هذه الفترة أنتجت لنا متكلمين من العيار الرفيع، من أمثال أبي العباس أحمد بن مبارك السجلماسي اللمطي (ت.1156هـ/ 1743م)، صاحب المصنفات الكلامية الكثيرة، التي لم تخل من إبداع، ككتبه: «إزالة اللبس عن المسائل الخمس»[4]، و«تحرير مسألة القبول على ما تقتضيه

(1) الكلام كجنس، ص. 19.

(2) م، س، ص. 21، 25.

(3) «إشكالية إصلاح الفكر الصوفي في القرنين 18/ 19 م: أحمد بن عجيبة ومحمد الحراق» لعبد المجيد الصغير، منشورات «من تاريخ التصوف المغربي»، دار الآفاق الجديدة، الدار البيضاء، ط. 2، 1415/ 1994، ج. 1، ص. 103.

(4) توجد منه أربع نسخ مخطوطة، محفوظة في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجلة تحت الأرقام التالية: «152»، «10905»، «11318»، «11330».

قواعد الأصول و المعقول»[1]، و«الدرة في تحقيق تعلق القدرة» (=«النور الصباحي في تحقيق قدم تعلق الصلاحي»)[2]، و«رد التشديد في مسألة التقليد»[3]، و«رسالة في تعلق صفات المعاني»[4].

هذا، وإن القرار، الذي أصدره السلطان محمد بن عبد الله، لم يلق بَعْدُ التفسير الذي يبعث على الاطمئنان. إذ إن ابنه عبد السلام الضرير، ألف كتابا، وَسَمَهُ بـ «مفيد العباد لطرق الرشاد»[5]، وَسَمَ فيه الباب الثاني بـ «الباب الثاني: في فضل كلمة الإخلاص وتوحيدها وبعض أحوالها وما يتعلق بها»[6]، حيث النزعة العقلية واضحة جدا، لدى تحليله للكلمة المشرفة «لا إله إلا الله»، وكذلك حضور النزعة العقلية، كما يدل على ذلك كثرة استدلاله بالفخر الرازي، واعتماد طريقته في التأويل[7]. ولا يخفى ما يُكسِبه التعويل على مصنفات الرازي، من دربة على الأسلوب الجدلي، والاستدلال المنطقي.

أما ما نسب إلى السلطان المذكور، من محاربته للتصوف، فيحتاج؛ هو الآخر؛ إلى إعادة النظر فيه، انطلاقا من الكتاب المذكور أيضا، الذي لا يتردد صاحبه في الاستشهاد بصوفية غير مرحب بهم في دائرة التصوف السني، لما اتهموا به من القول بالحلول

---

(1) توجد منه نسختان مخطوطتان، محفوظتان في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجلتان تحت الرقمين التاليين: «10905»، «11330».

(2) توجد منه نسخة مخطوطة، محفوظة في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجلة تحت رقم «10905».

(3) حققها عبد المجيد الخيالي تحقيقا رديئا، ونشرتها دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 1، 1422/ 2001.

(4) توجد منه نسخة مخطوطة، محفوظة في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجلة تحت رقم «10905».

(5) توجد منه ثلاث نسخ مخطوطة، محفوظة في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجلة تحت الأرقام التالية: «95»، «9441»، «11554».

(6) مفيد العباد لطرق الرشاد لعبد السلام بن السلطان محمد بن عبد الله العلوي، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «95»، الصفحات 33ـ52، الباب الثاني.

(7) مفيد العباد لطرق الرشاد، الصفحات 3ـ18.

والاتحاد، كاستدلاله بالحلاج مثلا[1]، بل إنه وَسَمَ مقدمة الكتاب بـ «المقدمة في بعض أصول الطريقة»[2]، كان فيها المؤلف متصوفا بامتياز.

فهل يعقل، أن يكون السلطان محمد بن عبد الله محاربا للنزعة العقلية، وللتوجه الصوفي، وابنه، في عقر قصره، منهمك في التدليل عليهما، ويصرح بالاهتداء بهديهما؟!

هذا، مع الأخذ بعين الاعتبار، أن سائر الأبواب، تناولت مسائل العبادات (الطهارة، والصلاة، والزكاة، والصوم، والحج)، ثم يختم الكتاب بأبواب في كرامات الأولياء، على جهة رد العجز على الصدر. ولا يخفى ما في ذلك من تقرير لتداخل العلوم الثلاثة المذكورة، وهي «الكلام»، و«الفقه»، و«التصوف».

ناهيك عن القرنين التاسع والعاشر من الهجرة (ق.15 و16م)، اللذين عَجَّا بالكتب الكلامية، ككتب محمد بن يوسف السنوسي، وكتب الهبطي الكبير، وكتب الهبطي الصغير، وغيرهم كثير.

إن الغزارة في تصنيف كتب «علم الكلام»، في أجواء المنع والحصار ـ بغض النظر عن طبيعة هذا المنع، وعن كونه ذاتيا أو عرضيا ـ تدل على مدى تغلغل هذا العلم في الممارسة الفكرية للفقيه المغربي، وتؤكد التداخل العميق بينه، وبين «الفقه»، و«التصوف».

ومن جهة أخرى، تبرهن على عدم انطفاء جذوة النزعة العقلية، عند فقهاء المغرب، وعلى المقاومة الشديدة لكل المحاولات السياسية، ولكل الضغوط الاجتماعية، التي حاولت أن تؤصد الباب في وجه الفقهاء المغاربة الأحرار من ذوي النزعة العقلية المتميزة.

---

(1) م، س، الصفحة 41.

(2) م، س، الصفحة نفسها.

المطلب الخامس: الأبعاد السياسية والاجتماعية والاقتصادية للتداخل بين «الكلام» و«الفقه» و«التصوف»

مما حَلَّى به محمد بنُ العربي الرباطي محمدًا الحراقَ، أنه لما «أخذ من علم الظاهر الحظ الأوفر، أكمل الله نعمه بعلم الباطن، ليكون رحمته في البلاد، وقدوة للعباد»[1].

تعكس هذه التحلية، الدور الاجتماعي والسياسي، الذي تقع مسؤوليته على العالم، عندما يحصِّل علوم الظاهر ـ وعلى رأسها «علم الكلام» و«الفقه» ـ وعلوم الباطن، في القيام بمهمة الإصلاح الاجتماعي والسياسي.

وتؤكد أيضا البعد العملي للعلوم الثلاثة المذكورة، عند فقهاء المغرب، حيث اعتبروا التصوف بالنسبة إلى الفقه وعلم الكلام «هو روحهما، كما أنهما له كالجسد. لا إكمال لهما إلا به، كما لا ظهور له بدونهما. فهما شرطان في صحته، كما أنه شرط في كمالهما»[2].

«فالتصوف ليس أبدا نزعة انعزالية «رهبانية»، بل هو يرمي، في نهايته وغايته، أن يكون مذهبا أخلاقيا ومجتمعيا، بقدر الإمكان»[3]. ولهذا، اشترطوا في الشيخ المربي، أن يكون ذا نزعة اجتماعية وكمال أخلاقي[4]، حيث يبادر الشيخ المربي خصوصا، والصوفي عموما، «إلى مشاركة الناس حياتهم الخاصة والعامة، ويضرب لهم المثل في التخلق بمقام «الجمع»، الذي يقضي بتنزيل القيم والنماذج على مستوى ما يستطيعه الناس،

---

(1) تقييد في ترجمة الشيخ أبي عبد الله محمد بن محمد الحراق الحسني، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «13905»، الصفحة 395.

(2) اغتنام الفوائد في شرح قواعد العقائد لأحمد زروق، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «4291»، الورقتان 1 ب ـ 2 أ.

(3) التصوف كوعي وممارسة: دراسة في الفلسفة الصوفية عند أحمد بن عجيبة، لعبد المجيد الصغير، ضمن «في الفكر الصوفي المغربي»، دار الثقافة ـ مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط. 1، 1999، ص. 91.

(4) م، س، ص. 126ـ127.

ويحيونه، ويعيشونه. فكان الصوفي فردا من مجتمع الناس، يأكل ويتاجر، ويتزوج، كما يفعل الناس. لكنه، في نفس الآن، يمثل لهم نموذجا، يتطلعون إليه، ويحلمون بمتابعة مسيرته بينهم»[1].

وهذا يوحي بسبب آخر من أسباب حضور أبي حامد الغزالي وفكره، لدى المتصوفة، وهو ترسخ البعد الأخلاقي في نسقه الفكري والروحي، حتى وَسَمَهُ المستشرق سبنسر برمنجهام بـ «منظر الصوفية الأخلاقية»[2].

فلم يكن التصوف في منأى عن الواقع، ولا كان فلسفة عائمة في الفضاء. وإنما يهدف إلى رفع التناقض بين المعرفة (معرفة الله ذاتا وصفات وأفعالا) والممارسة. إنه توجه يجعل هذه المعرفة تنأى عن عموم التوجهات الفلسفية، لتأخذ طابعا تجريبيا: «إن التخارج والتعارض، بين الفكر والواقع، وصف يشين العديد من النماذج الفكرية: فشتان ما بين فلسفة أرسطو ـ الذي يسمو بها البعض إلى مرتبة الإنسانية ـ وبين اعتقاد أرسطو بنظام الرق، بل ودفاعه عنه. وشتان ما بين النظريات الأخلاقية لكثير من الفلاسفة، وبين سلوكهم ومعاملتهم الناس»[3].

فقد كان نشاط الفرق الصوفية المغربية فاعلا في المجال السياسي[4]، وكانت تهدف إلى تغيير الأوضاع السياسية، ولا أدل على ذلك الأدوار السياسية الواسعة، التي كانت للطرق الصوفية في مقاومة الاستعمار في المغرب الحديث. ومن رموز شيوخ الطرق، الذين كان لهم هذا الدور، العربي الدرقاوي، الذي كانت حياته السياسية «نشطة

(1) التصوف كوعي وممارسة، ص. 186.

(2) الفرق الصوفية في الإسلام لسبنسر ترمنجهام، ترجمة ودراسة وتعليق عبد القادر البحراوي، دار النهضة العربية، بيروت، ط. 1، 1997، ص. 25.

(3) التصوف كوعي وممارسة، ص. 30.

(4) الفرق الصوفية في الإسلام، ص. 357.

وغنية، والدور السياسي، الذي لعبته الدرقاوية في الجزائر، أو المغرب، ينبع عن إيمانهم بأن التصوف، إذا كان يؤكد من الناحية الأخلاقية على قيمة التجرد والزهد، فإنه لا يهمل الواقع وشروطه الخاصة»[1].

كما أيد قادة الثورات ضد حكم السلطان العلوي المولى سليمان، وسجن بسبب ذلك، ثم أطلق سراحه السلطان عبد الرحمن. وبعد ذلك، أخذت قوته السياسية تضعف[2].

ولا ننسى دور الصوفية، في الثورة على الظلم الاجتماعي والسياسي، عوض الجنوح إلى العزلة السلبية. فلطالما «أكد ابن عجيبة، أن العزلة، ليست في اعتزال الناس وذكر الله، وإنما الكمال في العيش «وسط الناس»، دون أن يشغله ذلك عن ذكر الله»[3].

ومن هنا كانت مواقفه السياسية والاجتماعية نموذجا رائعا لخدمة قضايا الإنسان، والتضحية في سبيل ذلك. فلا ننسى مواقفه الرافضة للفتاوى الفقهية المكرسة للظلم، من قبيل فتواه، في تحريم الرق، باعتباره «وصمة عار، يجب التخلص منها، لتناقضها مع مقاصد الإسلام»[4].

لقد أسهمت الفرق الصوفية، في المغرب، تطورا اجتماعيا متكاملا، حيث جعلت الزاوية محورا لكل شيء في المجتمع. مما جعلها مؤسسة متميزة، تكونت تحت ظروف اجتماعية وطبيعية خاصة[5].

وهذا لا يمكن وصفه، إلا بأنه «وعي دائم بضرورة الجمع بين المُثُل الأخلاقية والواقع المحسوس»[6].

---

(1) التصوف كوعي وممارسة، ص. 171.
(2) الفرق الصوفية في الإسلام، ص. 180.
(3) التصوف كوعي وممارسة، ص. 171.
(4) م، س، ص. 189.
(5) الفرق الصوفية في الإسلام، ص. 264.
(6) التصوف كوعي وممارسة، ص. 171.

أما ما وصف به بعض الباحثين «المدرسةَ المغربيةَ» بأنها «تميزت، في القرنين السادس والسابع بعدة سمات، أهمها البعد عن التجزيء، والتجريد، والتسييس، مع التركيز الشديد على التربية الخلقية، والتزكية الروحية»[1]، ففيه نظر، إذ لا نماري في صحة ما ادعاه، عدا دعوى بُعْد التصوف المغربي عن التسييس، فغير مسلَّم، وتاريخ التصوف المغربي ينفيه، كما سنرى بعد حين.

هذا، ولا ينبغي أن نغفل عن انبناء «علم الكلام» على مبدإ «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، واعتباره أصلا من أصوله الفكرية والاجتماعية[2]. وهو أصل شديد الارتباط بالواقع المجتمعي للمسلمين، والأمة مجمعة على العمل به. وهذا يستلزم أن «علم الكلام»، يجب أن يكون مرتبطا؛ هو الآخر؛ بواقع المسلمين[3].

كما لا ينبغي إغفال الدور الاجتماعي والسياسي، الذي كان يهدف إليه التداخل الموصوف، بين «التصوف»، و«الفقه»، و«الكلام». فالواقع السياسي للكثير من مناطق المغرب، كان فاسدا، ويعاني أهله الأمَرَّين من الحكام والقواد[4]، وكذلك واقع الطرق الصوفية، التي كانت موزَّعة بين طرق أرستقراطية تكرس الظلم، وتبرر الطبقية الفاحشة، كـ«الطريقة الريسونية» في مناطق الشمال، وطرق شعبية[5]، تكرس الجهل

---

(1) تأثير مدرسة أبي مدين الغوث بمصر خلال القرنين الهجريين السادس والسابع، ص. 168.

(2) يعتبر «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» الأصل الخامس من الأصول الكلامية للمعتزلة، بعد: «التوحيد»، و«العدل»، و«الوعد والوعيد»، و«المنزلة بين المنزلتين».

(3) الأساس الكلامي لمؤسسة الحسبة في الغرب الإسلامي لمحمد أبطوي، ندوة «الاتجاهات الكلامية في الغرب الإسلامي»، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة: ندوات ومناظرات رقم 118 ـ مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط. 1، 2005، ص. 293ـ306.

(4) انظر الوضع السياسي والاجتماعي المتردي والمظلم لمدينة تطوان؛ مثلا؛ في إشكالية إصلاح الفكر الصوفي (ج. 1، ص. 53ـ77).

(5) يطلق المستشرقون على مثل هذه الممارسات، وما إليها من قبيل تعلق العوام بالأضرحة، والتمسح بها، خاصة في المغرب، عنوان «الإسلام الشعبي» (إشكالية التجربة الصوفية وتحدياتها الراهنة لعبد المجيد الصغير، ضمن أعمال ندوة «التواصل الصوفي بين مصر والمغرب»، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة الندوات رقم «9»، 2000، ص. 187).

والتخلف والأمية، وتبتعد عن شريعة الإسلام وحقيقته، كـ «الطريقة العيساوية»، و«الطريقة الحمدوشية»[1]، اللتين كانت لهما ممارسات وسلوكات، من قبيل أكل الحيوانات حية، وشرب دمها، وتعذيب الجسد بالضرب والإدماء، بدعوى الكرامة وخرق العادة[2]، حتى غدتا أشبه بالوثنية، إذ «أصبحتا تمارسان طقوسا، تشبه إلى حد كبير، طقوس المذاهب «الأورفية»، عند اليونان ـ وهي مذاهب غنوصية محضة ـ في طقوسها السنوية، والمتمثلة في افتراس أفرادها للحيوان، الذي يعتقدون، أن دم الإله «ديونيسوس»، قد حل فيه. فيأتي الافتراس، عند العيساوية، كإحياء لتلك الطقوس، القديمة والغريبة، بل والمعادية للإسلام»[3].

ولذا، اعتبر عبد السلام الأسمر هذه الممارسات البدعية بعنوان التصوف، «من الجنون، وعمل الشيطان، والاستدراج، ومخالفة السنة، أكل السمومات، ولحس المناجل المحميات بالنار، والضرب بالسيوف والسكاكين على يمينه وشماله وبطنه»[4]. وشبهها بالوسخ، تغسل بجمال حضرة نظيفة، وبعبارته، بعد الكلام على الخوارق والكرامات الكاذبة: «حضرتنا صباغة غسالة، تغسل جميع الأوساخ [...] حضرتنا قوية، تنبت الأولياء، كما ينبت البقل حميل السيل»[5].

ومنها طرق غدت أشبه بمذاهب النصارى، كما عبر عن ذلك الهبطي الكبير نظما:

---

(1) إشكالية إصلاح الفكر الصوفي، ج. 1، ص. 77ـ92، 212ـ213، 284.

(2) م، س، ج. 1، ص. 77ـ92.

(3) م، س، ج. 1، ص. 88.

(4) مواهب الرحيم في مناقب مولانا الشيخ سيدي عبد السلام بن سليم لمحمد بن محمد بن عمر مخلوف (وهو كتاب تنقيح روضة الأزهار ومنية السادات الأبرار في مناقب سيدي عبد السلام الأسمر ا لمؤلفه كريم الدين البرموني)، طبع بهامشه الأنوار السنية على الوظيفة الزروقية لأبي يزيد العياشي، تونس، 1325، ص. 207.

(5) مواهب الرحيم، ص. 207.

تمذهبوا بمذهب النصارى فزاد غيهم على السكارى
قد سلكوا طريقة القسيس فيما أتوا إليه من تدليس[1]

فلا جرم؛ إذًا؛ أن يتدخل علم الكلام، ليضع حدا لهذه الممارسات اللاعقلية، ويخلي التصوف من هذه الشوائب، المخالفة لأهم ما جاء به الإسلام، بل أساس الدين كله، وهو التوحيد، وأن يتدخل الفقه، في تحالف عميق مع علم الكلام، لأداء الدور المكمِّل، وهو تخليص الشريعة من المظاهر، التي سادت في بعض الطرق الصوفية، أهمها مظهر إسقاط التكليف.

وقد انتقد محمد الحسني الفلالي هذه الطائفة، في «المقتبس الأسنا»، وحذر منهم[2].

ناهيك عن «ظهور جماعة ما يسمى بـ «العكاكزة»، التي تغطت بغطاء صوفي، وكانت تأتي أعمالا ـ كما يحكى عنها ـ إباحية إلى أبعد الحدود»[3]، وما حصل في «أم الزوايا» بدرعة، من بدع كثيرة، ومناكر وبيلة، سجلها محمد بن عبد السلام الناصري، منها «وقوف الإمام بساحتهم، وإشراف المخدرات؛ ليلا أو نهارا؛ عليهم، وتأخير الصلاة عن وقتها، وتشويشهم على المصلين»[4].

و صرح الهبطي الكبير بوجود شيوخ ومريدين أسقطوا التكليف، بدعوى الوصول إلى اليقين والكمال، فمما قاله في إثبات ذلك، في «ألفيته السنية»:

---

(1) الألفية السنية في تنبيه العامة والخاصة على ما أرقعوا من التغيير في الملة الإسلامية لعبد الله الهبطي، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «2808»، الصفحة 39.

(2) المقتبس الأسنا، الورقة 169 أ ـ ب.

(3) إشكالية إصلاح الفكر الصوفي، ج. 1، ص. 91.

(4) المزايا فيما أحدث من البدع بأم الزوايا لمحمد بن عبد السلام الناصري، تحقيق عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 1، 1424/ 2002، ص. 101.

فقلت والفؤاد مني انصدع لِمَا سمعت عنهم من البدع
إذ بدلوا الأصول والفروعا واتبعوا ما لم يكن مشروعا
ترك الصلاة عندهم من الكمال وخلطة النساء أيضا والرجال
وغير ذا مما أقول بعضه أما جميعه فلا أطيقه[1]

ومما قاله في شيوخ الطرق الصوفية، المدعين لتحللهم من الشريعة:

وقال شيخهم لهم منبسطا أسرارنا في الاختفاء تعطى
وامتد كيده إلى النساء ولبَّسوا بالأخذ للأسماء
وسولوا للراغبات في الفضول الجاهلات بالإله والرسول
إن المربي ليس يعطي البتة أسماء ربنا سوى في الخلوة
فكل من تجيئه صغيرة وقد تزينت بأبهى الزينة
بها يفوز وحده لا ثاني سوى اللعين شيخه الشيطان[2]

ويسجل حجتهم الواهية على من ينتقد طريقتهم في التحلل من الشريعة، بدعوى أنهم من أهل الحقيقة:

ومن لهم قد بين الحق المبين قالوا له أنت من المحجوبين
أنت على علم الكتاب واقف ونحن قد جزنا إلى المعارف
أنت ترى علم الحلال والحرام ونحن قد جزنا إلى أعلا مقام

(1) الألفية السنية، الصفحة 38.

(2) م، س، الصفحة 39.

أنت أخو النفس التي توسوس	وشيخنا عن طبعها مقدس
أنت مع الطبع اللئيم باقي	وشيخنا علا على الآفاق
أنت ترى من النساء الصورة	وشيخنا رأى الفنون الغامضة
أنت ترى محاسن الأبدان	وشيخنا عن النساء فان
أنت إذا نظرت نلت اللذة	وشيخنا يرى بعين الرحمة
أنت مقيد مع الشريعة	وشيخنا يطير في الحقيقة[1].

وهذا يؤكد، أن التداخل بين علم الكلام وعلمَي الفقه والتصوف، لم يكن، عند فقهاء المغرب، مطلبا شرعيا وحسب، ولكن كان أيضا مطلبا سياسيا واجتماعيا. فإذا كان «علم الكلام، بعد القرن الخامس خاصة، صار مجرد ممارسة نظرية عقائدية، لا علاقة ضرورية بينها وبين الممارسة السياسية»[2]، فإنه قد نزل من برجه العاجي، ليلامس الواقع السياسي والاجتماعي، وليؤدي دوره في الإصلاح، وليؤكد تلك «العلاقة الوطيدة بين هذا العلم[3]، والانشغال بالمشكل السياسي»[4].

ومن أهم الوثائق التاريخية على ما قررناه، منظومة «الألفية السنية في تنبيه العامة والخاصة على ما أوقعوا من التغيير في الملة الإسلامية» للهبطي الكبير ـ الذي كان من كبار علماء المغرب، وكان يلقب بـ «غزالي زمانه»[5]، ويتبوَّأ مقام الرئاسة في العلوم

(1) الألفية السنية، الصفحتان 39ـ40.

(2) في البدء كانت السياسة: إشكالية التأصيل للنهضة والديمقراطية في المجتمع المغربي، سلسلة «المعرفة للجميع»، العدد 7، منشورات رمسيس، 1999، ص. 83.

(3) أي: علم الكلام.

(4) في البدء كانت السياسة، ص. 83.

(5) دوحة الناشر، ص. 8.

الثلاثة المذكورة، كما سبق الكلام عليه ـ عبر فيها عن واقعه السياسي والاجتماعي والديني والفكري، بما يجعل المطلع على كتبه ورسائله يدرك سر إصراره على أن يجعل الكلام، والفقه، والتصوف، تسير في طَلْق واحد، دون أن تكون بينها أية فواصل أو حدود.

ولعل النظر في عناوين أبوابها يقدم لنا صورة حقيقية على الواقع الموصوف، وعلى ضرورة تضافر العلوم الثلاثة المذكورة لإصلاح هذا الواقع، وهذه هي الأبواب:

- ✓ باب التنبيه على ما وقع من التغيير في قول لا إله إلا الله محمد رسول الله؛
- ✓ باب التنبيه على ما وقع في الاعتقاد من التغيير؛
- ✓ باب ما وقع في ركن الصلاة من التغيير بسبب تغيير الإيمان؛
- ✓ باب التنبيه على ما وقع من التغيير في ركن الزكاة بسبب تغيير الإيمان؛
- ✓ باب ما وقع في ركن الصيام من التغيير بسبب تغيير الإيمان؛
- ✓ باب ذكر بعض ما وقع من التغيير في الحج بسبب تغيير الإيمان؛
- ✓ باب التنبيه على ما وقع من التغيير في الجهاد بسبب تغيير الإيمان؛
- ✓ باب ما وقع من التغيير في أحوال العامة بسبب تغيير الإيمان؛
- ✓ باب ما وقع من التغيير فيما خلق الله من الحسن القويم بسبب ما يفعله الوشام اللعين في صورة الحريم وذلك بسبب تغيير الإيمان بوجود الصانع العليم الحكيم؛
- ✓ باب ما وقع من التغيير في دين الإسلام الدال على تغيير الإيمان بسبب زفن الملعون الزفان؛

✓ باب ما وقع من التغيير في معاشرة الأجانب بسبب تغيير الإيمان[1]؛

✓ باب ما وقع من التغيير في الأحكام الشرعية بسبب تغيير الإيمان؛

✓ باب ما وقع من التغيير في أحوال الخاصة[2] بسبب تغيير الإيمان؛

✓ باب ما وقع من التغيير في أحوال الفقهاء بسبب تغيير الإيمان؛

✓ باب ما وقع من التغيير في أحوال الأمراء بسبب تغيير الإيمان.

ويمكن أن نشير، في هذا المقام أيضا، إلى ارتباط النزعة الثورية، عند أحمد بن محمد الورزازي (ت.1179هـ/ 1765م)، ضد الواقع السياسي، بالنزعة العقلية، في أمور العقائد، كما ارتبط التحرر الفكري، عنده، بالتحرر السياسي والإصلاح الاجتماعي[3]. لقد «كان الورزازي يجمع بين النزعة العقلية، والروح الصوفية، والرغبة الأكيدة في التغيير والإصلاح الاجتماعي»[4].

وكذلك الأمر عند تلميذه محمد بن الحسن الجنوي (ت.1200هـ/ 1785م)، الذي ارتبطت روحه الصوفية، بالتحرر الفكري، والسياسي، والاجتماعي[5]. ويظهر ذلك في

---

(1) هذا الباب، غير موجود في النسخة الخطية التي اعتمدتها (2808). وقد أثبته لوجوده في نسخ خطية أخرى، محفوظة في الخزانة الحسنية بالرباط (عدد النسخ الموجودة بها خمس نسخ، هذه أرقامها: 645، 1594، 2808، 4803، 12050)، منها النسخة المحفوظة برقم «1594»، ومكان الباب المذكور في الورقة 95 أ. كما أثبته لدلالته على الواقع المغربي، الذي كانت كثير من مناطقه ترزح تحت الاحتلال الإسباني والبرتغالي، ولما في ذلك من دلالة على ظهور الخيانة والموالاة للغزاة.

(2) يقصد بالخاصة، الفقراء (أي: المتصوفة)، والفقهاء، والأمراء، حيث يقول:

أصنافهم ثلاثة بلا امترا   الفقرا والفقها والأمرا

(الألفية السنية، الصفحة 38).

(3) إشكالية إصلاح الفكر الصوفي، ج. 1، ص. 110–112.

(4) م، س، ج. 1، ص. 109.

(5) م، س، ج. 1، ص. 112.

رسالته، التي ألفها في التعليق على السلطان العلوي المولى سليمان حول بعض الأحاديث، حيث يرفض فيها الموقف السلبي لهذا الأخير من علم الكلام، ويذكره بأن هذا العلم، وسائر العلوم العقلية، ضرورة دينية ومطلب شرعي، إذا كان على شرط الإبداع الذي كان عليه المتكلمون الأوائل، ومما قاله في ذلك: «فمن خاض في علم الكلام، والمنطق، وعلوم الفلسفة، فالذي خاض فيها، وسلمه الله من الشبه، وكان قلبه مملوءا بالنور، وقصد من الخوض في ذلك، إحراز عقائد أهل السنة، وإفحام أهل البدع، ودفع شبههم، فيلحق بالطائفة الأولى، وذلك قصد الأكابر، كالإمام الأشعري، والباقلاني، وغيرهما. فقد جاهدوا جهادا عظيما، إذ كان أهل البدع، في ذلك الوقت لهم الكلمة والرئاسة، والأمراء والقضاة منهم. فكانوا يقصدونهم بالمحاجة، فيفحمونهم على رؤوس الأشهاد، فيظهر الحق للناس، ويتبعه من أراد الله به خيرا. ومن لم يسلم من الشبه، فلا حديث عليه، وفي حق من يخاف على نفسه من الشبه ونحوه ورد المنع عن السلف الصالح»[1].

ولنلاحظ في هذا النص، أنه يستند أيضا، في إثبات دعواه إلى السند السلفي. وفي هذا إيحاء منه، بأن التوجه السلفي للسلطان المولى سليمان، يفتقر إلى أهم عناصره، وهو النزعة العقلية. ومما يؤكد ذلك، أنه ينقل نصوصا تركز على البُعْد العقلي في فكر السلف الصالح، وتحليهم بما يفيد ذلك، كتحليتهم «السلف المتقدم، من أئمة الصحابة، والتابعين»، بأنهم «كانوا ذوي عقول وافرة، وأفهام ثاقبة»[2]. ولا يخفى ما في ذلك من تعريض بالجمود الفقهي، الذي كرسه السلطان المذكور.

---

(1) تعليق على ما كتبه السلطان المولى سليمان على بعض الأحاديث لمحمد بن الحسن الجنوي الحسني العمراني، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «4766»، الورقة 8 أ – ب.

(2) تعليق على ما كتبه السلطان المولى سليمان، الورقة 9 ب.

ولعل من أبرز أمثلة التوظيف السياسي لعلم الكلام، عند المغاربة، ما صنعه محمد المهدي بن تومرت الموحدي، حيث يظهر أنه رجع إلى المغرب من المشرق بروح رافضة للواقع الكلامي لهذا المشرق.

فلا ينبغي أن ننسى، أن شيخه أبا حامد الغزالي، كان يرفض إشغال العامة بعلم الكلام[1]، كما تدل على ذلك مصنفاته، خاصة رسالته الموسومة بـ «إلجام العوام عن علم الكلام».

ولا ينبغي أن ننسى أيضا، أن المشروع السياسي لابن تومرت، قام على مبدإ إعادة الاعتبار لكتب الغزالي، التي أحرقت زمن المرابطين، مما في هذا الصنيع من دلالات الرفض لفكره، والمنع من السير على مَهْيَعِهِ، كما قصد إلى إحياء الفكر الديني عند الغزالي. بمعنى أنه كان غزالي التكوين العلمي، ورائدا في التوظيف السياسي لهذه الشخصية العظيمة، لكن دون أن يكون مقلدا له، حيث يمكن أن نقرر أن من أبرز ما خالف فيه شيخه، هو صَرْم اللجام عن العوام، للخوض في علم الكلام، حيث قَرَّب مفاهيمه، ويسر مباحثه، ليتسنى لهم إدراكه، بل ألف فيه مصنفات باللهجات البربرية التي لم تكن وعاء للعلوم الشرعية الميسَّرة، فكيف لها أن تتحول إلى وعاء لعلم دَقَّتْ مطالبه، واعتاصت عباراته.

وقد عَبَّر عن هذه الحقيقة ابن النقاش، في شرحه على «العقيدة المرشدة»[2]

---

(1) ينقل الجنوي عن أبي حامد الغزالي، أنه قال: «وإن تركنا المداهنة، صرحنا بأن الخوض في علم الكلام حرام، لكثرة الآفة فيه، إلا لأحد شخصين: رجل وقعت له شبهة لا تزول بكلام قريب وعظي، ولا بحديث نقلي، عن قلبه، والثاني: شخص كامل العقل، راسخ القدم في الدين، ثابت الإيمان، بأنوار اليقين، يريد أن يحصل هذه الصنعة، ليداوي بها مريضا، إذا وقعت له شبهة، وليفحم بها مبتدعا. فتعلم ذلك؛ لهذا الغرض؛ من فروض الكفاية. وتعلم قدر ما يزيل الشك عن نفسه، في حق المتشكك، فرض عين، إذا لم يمكن سوى ذلك» (تعليق على ما كتبه السلطان المولى سليمان، الورقة 11 أ).

(2) يذكر أبو سالم العياشي، «أن صلاح الدين بن كيكلدي، أنكر كون «المرشدة» لابن تومرت، قائلا: إنه كان يوافق المعتزلة، في أصولهم، وهذه مباينة لهم»، ثم يورد قول السبكي في الرد عليه: «لا يصح؛ عندنا؛ ما =

لابن تومرت، حيث قال: «فإن معرفة الله سبحانه وتوحيده مقدم على كل قول وعمل، وآكد شيء بادر إليه المرء، وجعله أول ما به اشتغل، وأن الإمام المهدي كان من حرصه على هداية الخلق، واستمرار كلمة الحق، أن سهل على الناس طرق الاستدلال، ووضع تصانيف العقائد، رفعا للالتباس عليهم، وبيانا للإشكال، وكان يأتي كل قوم بلغتهم، وكل طائفة من بابها، حتى لقد رأيت له عقيدة باللسان البربري، وبالمصمودي. ولم يزل رضي الله تعالى عنه على ذلك إلى أن اشتهرت الطريقة الدينية، واتضحت الملة الحنيفية»[1].

ولا نستبعد أن أبا حامد الغزالي، كان يستشعر ذلك الحس السياسي القوي، لدى تلميذه المصمودي، في التعامل مع قضايا علم الكلام، ولعله أيضا كان يقره على نجاعة إنزال علم الكلام من برجه العاجي، ليتحول إلى وسيلة للتغيير السياسي، والإصلاح الاجتماعي، كما توحي بذلك عباراته في مقدمة كتابه «سر العالمين»: «فأول من استحسنه[2]، وقرأه علي، في النوبة الثانية، بعد رجوعي من السفر، رجل من أرض المغرب، يقال له: «محمد بن تومرت»، من أهل سلمية. وتَوَسّمت منه المُلْك»[3].

= ذكره في ابن تومرت. والأغلب، أنه كان أشعريا، صحيح العقيدة، أميرا عادلا، داعيا إلى طريق الحق» (الرحلة العياشية لأبي سالم العياشي، تحقيق سعيد الفاضلي، وسليمان القرشي، دار السويدي، أبو ضبي، ط. 1، 2006، ج. 2، ص. 91–92). وممن شرح «المرشدة» الفقيه المالكي الشهير الصوفي أحمد زروق (أحمد زروق والزروقية، ص. 115).

(1) الدرة المفردة في شرح العقيدة المرشدة لابن النقاش، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «12467»، الورقة 126 ب.

(2) الضمير يعود إلى كتاب «سر العالمين وكشف ما في الدارين».

(3) سر العالمين وكشف ما في الدارين لأبي حامد الغزالي، المجموعة السادسة من رسائل الإمام الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 1، 1409 / 1988، ص. 3. وقد أرّخ ذلك الشاعرُ المرينيُّ أبو فارس عبد العزيز بن عبد الواحد الملزوزي، في منظومته الموسومة بـ «نظم السلوك»، ومما قاله: =

ولا جرم أن تشجيع الشيخ لمريده، وموافقته على تحويل علم الكلام إلى وسيلة ثورية للتغيير السياسي، بل لتغيير الحكم رأسا على عقب، غذَّته تلك الضغينة، التي امتلأ بها قلب أبي حامد على سلطة سياسية أهانت فكره، فقد قال عبد الواحد المراكشي: «وقيل: إنه[1] لقي أبا حامد الغزالي بالشام، أيام تزهده، فالله أعلم. وحكي أنه ذكر للغزالي ما فعل أمير المسلمين[2] بكتبه، التي وصلت إلى المغرب، من إحراقها وإفسادها، وابن تومرت حاضر ذلك المجلس، فقال الغزالي، حين بلغه ذلك: «ليذهبن عن قليل ملكه، وليقتلن ولده، وما أحسب المتولي لذلك، إلا حاضرا مجلسنا». وكان ابن تومرت، يحدث نفسه بالقيام عليهم، فقوي طمعه»[3].

=

لما أتى المهدي أرض المغرب ... بسيرة وحيلة ومذهب

لما أوكان بالعلوم ذا اشتغال ... عند أبي حامد الغزالي

له ذكاء وانتقاد وفطن ... وإنه لمحنة من المحن

كان أبو حامد المذكور ... إذا رآه قال ذا يثور

لا بد أن يربع الدرهما ... وأنه في الدهر من آفاته

فعلم المهدي أن عنده ... جفرا بما قد قاله وعده

فاحتال حتى فاز بالكتاب ... وانقض في المغرب كالشهاب

وكان ما ذكرته من حاله ... وحال لمتونة في إقباله

فشرع المهدي ما قد شرعا ... من الأمور سنة أو بدعا

ومهد الملك لعبد المؤمن ... ومن جنان ثمر العلا لم يجتن

حتى أتاه القدر المقدور ... حتى أتاه القدر المقدور

(نظم السلوك في الأنبياء والخلفاء والملوك، المطبعة الملكية، الرباط، 1382/ 1963، ص. 55-56).

(1) الضمير يعود إلى «محمد المهدي بن تومرت».

(2) يقصد: السلطان علي بن يوسف المرابطي.

(3) المعجب في تلخيص أخبار المغرب لعبد الواحد المراكشي، مطبعة الثقافة، سلا (المغرب)، 1357/ 1938، ص. 107. وانظر أيضا النبوغ المغربي لعبد الله كنون، دار الثقافة، 1380/ 1960، ج. 1، ص. 99.

ونمثل أيضا بعَلَمٍ أشعري مغربي آخر، وهو أبو عبد الله محمد بن علي الخروبي الطرابلسي (ت.963هـ/ 1556م)، الذي تعددت مستويات الإصلاح لديه، فشملت شملت ما هو معرفي، واقتصادي، وسياسي.

فعلى المستوى المعرفي، استطاع أن يسهم في تحقيق عدة مقاصد، نذكر منها:

أولا: تثبيت دعائم العقيدة الأشعرية في الغرب الإسلامي، والإسهام في تنشيطها وتفعيلها. ومن تجليات ذلك:

أ- مناظراته التي بعثت روح الحيوية والنشاط في العقيدة الأشعرية، فقد كان مناظرا لا يشق له غبار في مسائل دقيقة من مسائل التوحيد، إذ كانت له مناظرات مع أساطين أشاعرة المغرب في عصره، خاصة محمد بن عبد الرحمن اليسيثني، وعبد الله بن محمد الهبطي. فيكون بذلك قد أرجع المذهب الأشعري إلى بداهته وأصالته، لأنه تأسس في الأصل على المناظرة والمباحثة، ولا ننسى مناظرات أبي الحسن الأشعري مع أبي علي الجبائي وغيره من المعتزلة، بل إن هذه المناظرات هي التي ميزت فكر الأشعري بالمرونة، فكان فكره متطورا.

ب- الارتقاء بالتوحيد من مستوى التنظير، ليتحول إلى ممارسة أخلاقية، ومناجاة الله تعالى من خلاله، وبعبارته: «إذ قلب العبد العارف محل للأسرار، ومعدن لنزول الأنوار، وهو موطن الخطاب الرباني»[1]، ويعرف النداء في كلامه هذا، بأنه «عبارة عما يلقيه الحق تبارك وتعالى في قلب العارف به، و...صفائه مع مولاه، وجلوسه على بساط مناجاته وكرسي مكالمته، ومخاطبته من مخاطبات خفية، وإشارات سنية، فإذا أراد الحق سبحانه أن يلقي على عبده خطابا كريما إلهيا، أو إشارة لطيفة ربانية، رفع عنه حجاب

(1) تعليق على قوله: «فنوديت في سري»، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية تحت رقم «12259»، الورقة 60 ب.

البيونة، وغيب عنه خيال الغيرية، فيغيبه به عنه، ويجمعه به عليه، فتضمحل البشرية، وتتلاشى الإنسانية، ويبقى الروح فرد الفرد، فيسمع خطاب الرب بسمع قلبه»[1].

ج- تصحيح المفاهيم العقدية التي أفرغت من محتواها الأشعري لدى بعض الصوفية الذين تمكنت منهم البدع، فصار الإلهام؛ مثلا؛ الذي هو خطاب إلهي لأوليائه يقدم كأنه خطاب على حقيقته، والحال أنه لا يصح إلا بأمر باطني، وهو أن يكون صاحبه صادقا فيه، وأيضا أن لا يكون في معزل عن التنزيه للذات الإلهية وصفاتها، يقول: «فيسمع خطاب الرب بسمع قلبه، من غير حرف، ولا صوت، ولا أين، ولا كيف، إنما هي إشارات لطيفة خفية، تدق عن الفهوم البشرية، تجل أن تطرق الأسماع الإنسانية، وإنما يفهمها الروح الأمين عن السر المكين، وتنزل من عرش الغيوب إلى سماء القلوب. فإذا أراد الحق سبحانه بروز شيء من هذه المخاطبات، أو ظهور شيء من هذه الإشارات، على لسان عبده الولي العارف برده من حضرة الجمع، إلى حضرة الفرق، ومن بساط الأنس إلى عالم القبض، وأنطق اللسان عما لاح في الجنان»[2].

د- الارتقاء بعلم الكلام من الاستدلال على الله إلى الاستدلال بالله، أي من توحيد علماء الكلام إلى توحيد علماء القلوب، إذ إن هذا التوجه مقدمة ضرورية للمناجاة، والتخلق بالصفات الإلهية، وهو يعبر عن هذا التخلق بـ «التجلي»، ويقسمه إلى قسمين: تجل بمعاني أسماء الذات، وتجل بمعاني أسماء الصفات.

هـ- رفع اللبس عما أشكل من مسائل عقدية في أقوال الصحابة رضي الله عنهم أجمعين، وذلك بقصد ربط التوحيد بخير سلف، وهم الصحابة الكرام. ومن ذلك شرحه لقول أبي بكر الصديق رضي الله عنه: «العجز عن الإدراك إدراك»، يقول لدى

(1) المصدر السابق، الورقة 61 أ.

(2) المصدر السابق، الورقة 61 أ.

إجابته عن سؤال أحدهم: «فكيف يدركه الشيء بالعجز عنه؟»: «إنما يكون ذلك أن لو كان متعلق العجز والإدراك واحدا، وليس المر كذلك، إذ متعلق العجز اللسان، ومتعلق الإدراك البصيرة. وتقدير الكلام: «العجز بتعبير اللسان عما أدركته البصيرة إدراك بالبصيرة». فمن عجز أن يعبر بلسانه عما أدركته بصيرته، فقد أدرك، إذ قد تدرك البصيرة من لطائف أسرار الحق سبحانه دقائق ومعارف ما يخرس عنه اللسان، وحيث لا تدرك البصيرة، إلا ما يعبر عنه اللسان، فما أدركت من أسرار الحق تعالى ما يصدق عليه بالنسبة إليها مدرك»[1].

و-تكريس التداخل بين الأركان الثلاثة التي تأسست عليها الثقافة المغربية، وهي العقيدة الأشعرية، والفقه المالكي، والتصوف الجنيدي. ويتجلى ذلك من خلال ثلاثة أمور:

الأول: تحلية مترجميه بما يشعر بانشغال الرجل بالجمع بين الأركان الثلاثة.

الثاني: دوران مصنفاته حول هذه الأركان، ففي العقيدة الأشعرية نمثل بكتابه «مزيل اللبس عن آداب وأسرار القواعد الخمس»، وفي التصوف الجنيدي، نمثل بـ«شرح أبيات في التصوف منسوبة للإمام الجنيد»[2]، و«شرح الصلاة المشيشية» بقصد جعلها منسجمة مع التصوف الجنيدي، وإبعاد شائبة الإشراق عنها.

الثالث: حضور التداخل بين تلك الأركان في أي مصنف من مصنفاته.

ز-قيامه بوظيفة الإمامة، والنصح، والوعظ، خاصة في أواخر حياته، حينما تفرغ للإمامة والخطابة في مسجد من مساجد الجزائر إلى أن توفي بها.

---

(1) تعليق على قول أبي بكر الصديق: «العجز عن الإدراك إدراك»، نسخة مخطوطة محفوظة في الخزانة الحسنية تحت رقم «12259»، الورقة 62 ب.

(2) يوجد منه في الخزانة الحسنية نسختان مسجلتان تحت الرقمين: «6053»، «14056».

ح - إصلاح الطرق الصوفية، وقد ألف مصنفات في تحقيق هذا المقصد، من أهمها لاميته الموسومة بـ «تبصرة السالكين وهداية المريدين والسائرين لحضرة رب العالمين»[1]، حيث يذكر في خطبتها الغاية من نظمها بما يكشف عن واقع الفساد المستشري في بعض الطرق الصوفية:

وبعدُ فقصد العبد وضع مركز ... يشرف من يحويه في كل محفل

ويعلو به قدرا في الأرض وفي السما ... ويرقى به أعلى مقام ومنزل

يبين أوضاع التصوف مظهرا ... طريق ذوي التحقيق أفضل السبل

ويحفظ من يحويه من كل بدعة ... ومن كل أمر مستراب ومشكل

ويحمي بفضل الله من طرق الردى ... سبل ذوي التخليط أهل التخيل

إذ الوقت قد بدا إلينا دجا جلا ... طريقهم عن كل خير بمعزل

فعلى كل مريد يحفظ نفسه ... من شرهم إذ هو سم بمقتل

ويضع للتصوف موازين نذكر منها:

1 - اتباع أهل التقوى ممن هم على سَنَن السلف الصالح:

وليتبع الأخيار هم أولوا النقى ... السالكون مسالك الصدر الأول

2 - وزنه بميزان الشريعة:

والشرع ميزان قويم فزن به ... فمن وافق الميزان له فامتثل

---

(1) توجد منها نسخة مخطوطة، محفوظة في الخزانة الحسنية تحت رقم «12259»، ضمن مجموع من الورقة 53 ب إلى 57 أ.

ومن لم يكن لـه في الوزن مـوافـقـا فـلا يـقــرن مـنـه هــو معتـــزل

والله أســأل توفيـقــا برحـمـتـــه إلى السنة السمحا في القول والعمل.

كمـا يضع له مقاصد منها:

1-تصحيح التوحيد قولا عملا؛

2-الامتثال للأوامر والنواهي؛

3-تصحيح التوبة.

أما على المستوى الاقتصادي، فقد أسهم في إصلاح الاقتصاد من خـلال النجاحـات التي سجلت عنه، وهي كثيرة، نكتفي منها بالإشارة إلى:

ي - وقوفه في وجه الفتاوى التي تقـف عائقـا في وجـه الاقتـصاد بـالتبع، وتخـالف مقاصد الشرع بالأصالة، والقصد إلى رفضه لفتـوى منـع الإسـلاميين مـن الاخـتلاط بالتجار القدامى في الأسواق.

خاتمة

في الختام، نشير إلى أن التجربة الصوفية المغربية «تجربة متعدية». فالصوفي المغربي، «لا يرمي، من عزلته وانفراده، تطليق المجتمع والآخرين. وإنما العزلة سلاح، أو تجديد للذات، من أجل الرجوع، من جديد إلى «الآخرين»، في خضم الحياة الاجتماعية... فالتصوف دعوة أخلاقية، قبل كل شيء. ومن ثم كان دعوة للتوصيل، والاقتناع، والتأثير. وهذا ما يفسر ـ عبر تاريخ الفكر الصوفي بالمغرب خصوصا ـ انتقال الفكر، أو الأخلاق الصوفية، من أخلاق فردية إلى أخلاق جماعية «طرقية». فنشأة الطرقية بالمغرب، وكثرة هذه الطرق، تدل على هذا «الطابع الاجتماعي»، الذي يتمتع به التصوف المغربي»[1].

إن تجربة فريدة، تتغيّى تصحيح مسار التجربة الروحية، التي امتزجت لدى العرفاء المشارقة، بالنظر الفلسفي، وتوسلت بالمعجم الفلسفي، كما هو واضح؛ مثلا؛ في مصنفات عين القضاة الهمذاني (ت.525هـ/ 1131م)، الذي قتل بسبب اختراعه مسلكا صوفيا جديدا، فكان يمزج، بين التجربة الصوفية والنظريات الفلسفية، ويتوسل بالمعجم الفلسفي، و«كان يسمي الله تعالى بأسامي اصطلحت عليها الفلاسفةُ، مثل واجبِ الوجودِ، وغيره. فأنكر عليه بديع المتكلم الهمذاني، وقال: «إن أسامي الله تعالى توقيفية»، فصنف عين القضاة رسالة، وذكر فيها، أنه سبحانه وتعالى معشوقُهُ، أسمِّيه أيَّ اسم أريده»[2].

---

(1) التصوف كوعي وممارسة، ص. 58.

(2) تاريخ الحكماء (نزهة الأرواح وروضة الأفراح) لشمس الدين الشهرزوري، تحقيق عبد الكريم أبو شويرب، جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، ليبيا، ط. 1، 1398/ 1988، ص. 326.

وهكذا، إذا كان نصير الدين الطوسي (ت.672هـ/ 1274م) ـ في المشرق ـ قد نجح في الجمع، بين المباحث الكلامية والمباحث الفلسفية، وجعل هذه من صميم تلك، فإن الفقهاء المالكية المغاربة، قد نجحوا في الجمع بين الكلام والتصوف.

وإذا كان عرفاء المشرق، قد وظفوا الفلسفة، في تجربتهم الروحية، وتوسلوا بالمعجم الفلسفي، في وصف هذه التجربة، فإن فقهاءنا، من السادة المالكية، قد وظفوا علم الكلام، في تجربتهم الروحية، وأيضا في منحاهم الإصلاحي، وتوسلوا بالمعجم المنطقي، في الكلام على هذه التجربة.

«إن في هذا ما يبرز ويفسر خصوصية التجربة الصوفية بالمغرب. هذه الخصوصية التي تميز المواقف النظرية لصوفية المغرب، فتجعل جلهم يرفض كل قول بالحلول، أو وحدة الوجود، أو إسقاط التكليف، مما اشتهر القول به بالمشرق بين الإسماعيلية الباطنية، ثم تسرب إلى بعض الاتجاهات الصوفية. كما أن تلك الخصوصية جعلت المواقف العملية لصوفية المغرب، حتى في الظروف العصيبة، والمواقف الحساسة، حين مواجهتها للسلطة الفقهية، أو السياسية، تبتعد، في الأغلب عن العنف السياسي، المؤدي إلى الاصطدام المسلح، وإزهاق الأرواح. فرغم طول التجربة الصوفية بالمغرب، وتجذرها الاجتماعي، لم يشهد أقطابها مصيرا كمصير الحلاج، أو السهروردي، ولم يتهموا بما اتُّهِمَا به، عقائديا أو سياسيا. وذلك بفضل ما تحلوا به من قدرة على التكيف مع الأوضاع، وحرص على ترشيد الواقع بقدر الإمكان. وربما كان في الوحدة المذهبية، فكريا وتشريعيا، ما يبرر ذلك «التميز» للتجربة الصوفية بالمغرب»[1].

بل إن هذه التجربة، هي التي بعثت، لدى المغاربة، روح الحيوية والنشاط، في العلوم النظرية، وأبعد عنها شبهة العلم غير النافع، وأعاد للإيمان أصالته، بتفعيل المعرفة، على مستوى القلب، واللسان، والجوارح. فكان كبار فقهائهم متكلمين وصوفيين.

---

(1) التصوف كوعي وممارسة، ص. 208.

لذا، فمِن الخطإ البيِّن، ما وُصف به المغاربة، من دعوى ضعف الدرس الأصولي في التأليف، وأضعف منها، دعوى ضعف الدرس الكلامي. إذ إنهم فعّلوا العلوم النظرية، بل أعادوا للمعرفة أصالتها، بإخراجها من حيز الترف الفكري، إلى الفعل العملي، واجتهدوا في إحياء العلوم، واعتمالها، وفق ما كان عليه الرعيل الأول، أعني: القرون الثلاثة الأولى. فالإمام مالك، لم يؤلف كتابا نظريا، في «أصول الفقه»، لكنه كان من كبار الأصوليين. والحارث بن أسد المحاسبي، لم يؤلف كتابا نظريا، في «علم الكلام»، لكنه كان من كبار المتكلمين. والحكيم الترمذي، لم يؤلف كتابا نظريا، في الفلسفة، لكنه كان من كبار الفلاسفة، إلخ.

ومن تناقضات الدعوى المذكورة، أن المدرسة المالكية عموما، والفاسية خصوصا، مشهود لها بحيازة قصب السبق في «علم المقاصد». ومعلوم أن هذا العلم مضنون به على من لا يبلغ الريادة، في «علم أصول الفقه»، وعلى من لا دربة له، في النظر العقلي. والمقاصدي، إن قيل فيه: «فقيه فيلسوف»، فلا مبالغة.

كما أن من تجليات التطبيق العملي لعلم الكلام لدى أشاعرة المغرب، استعماله على ثلاثة مستويات، لا نتردد في أهميتها في تأسيس علم كلام مغربي جديد:

المستوى الأول: أنهم لم يترددوا في جعل «المعرفة» هي أول الواجبات، لأنها لا تضمن انطلاقا عقديا سليما وحسب، بل تضمن أيضا البناءَ السليم للمشاريع الفكرية والمدنية، كما يشهد بذلك تاريخ الأُسَر التي حكمت المغرب في تاريخه الإسلامي الطويل، حيث جعلوا من الأساس المعرفي (العقيدة السنية، والفقه المالكي، والتصوف الجنيدي) منطلقا لبناء حضارة كانت ـ وما زالت ـ مثار فخر لكل المغاربة. وهذا ما يمكن أن نجعل منه درسا لنا في حياتنا المعاصرة، وأساسا لا يمكن الاستغناء عنه في توجيه الإدارة وتأطير التقنية.

إن العلوم التقنية، وإن كانت لا تَتَلَوَّن بدين أو جنس أو مذهب، لأنها آلة يستعملها المسلم، واليهودي، والنصراني، والهندوسي، والبوذي، فإن العقول التي توجِّهها، والأيادي التي تَمْلكها، تجعل تفعيلها بَيْنَ الأممِ يختلف اختلافا بَيِّنا.

وهنا، يأتي دور التوجيه العقدي في تحديد مسارها، ناهيك عن الدور الذي يضطلع به في إصلاح المجتمع، وتصحيح ما فيه من خلل، وما يعتريه من آفات.

إن إقصاء الجانب المعرفي؛ وخاصة العقيدة؛ من التنمية البشرية، لا يخلو من أمرين، إما اتباعُ سبيلٍ مجهولةٍ عواقبُهُ، وإما الوقوع في التخبط والارتجال.

وقد تفطن أسلاف أمتنا المغربية إلى أهمية ذلك، فصنفوا مصنفات من صميم التنمية البشرية وتدبيرها، إذ خالطوا العوام، وسجلوا ما يحتويه كلامهم من عبارات منافية لعقيدتهم الأشعرية، والتي تعوق تنميتهم، فصحَّحوا ما يعتري لِسانَهم من لَحْن في عقائدهم، وما يوجد من خلل في تفكيرهم.

ونمثل لذلك بأحد كبار منظري الدولة الموحدية، وهو محمد بن خليل السَّكوني، الذي صنف كتابه «أربعون مسألة في أصول الدين»، ناقش فيها عبارات جارية على لسان العوام في عصره؛ ولم يسلم منها الخواص؛ مما فيه مخالفة صريحة لعقائد أهل السنة، وذكر من هذه العبارات: «قضى الله، ولم يرض»، «سبحان من لا يعلم ما هو، إلا هو»، «سبحان من لم يزل موجودا، وسبحان من لم يزل معبودا»، «سبحان من ليس هو في مكان، وليس يخلو منه مكان»، «يا من يَرى، ولا يُرَى»، «السيف يقطع»، «سقط الحائط»، «النار تحرق»، «النار تشتعل بالحجر، أو الحديد»، «الطعام يشبع»، «الشبع عند الأكل»، «الري عند شرب الماء»، «الراحة عند استعمال الدواء»، «الشفاء عند الدواء»، «لولا الدواء ما وُجِد الشفاء»، «الولد عند الوطء»، «تَوَقُّف الولد على الوالد» و«الزرع على البدر» و«الدجاجة على البيضة» و«الألم على الضرب»، «نحب الله، ويحبني الله»، «ما يضيع الله من خلق»[1].

---

(1) أربعون مسألة في أصول الدين لمحمد بن خليل السكوني، ص. 59–63، 69.

ولا يخفى ما في هذه العبارات من دلالة على التوقف العقلي ـ كما يؤكد السكوني ـ «أي: لولا هذا، ما وُجِد هذا. وقد بطل السبب والواسطة، في حق الباري تعالى، إذ لا يفعل بالأسباب والوسائط، يتعالى عن ذلك. والمحقق يقول: توقف شيء على شيء، إنما هو بالعادة، وقد ينقض الله العادة، في وقت ما»[1].

ناهيك عما جرى على ألسنة العوام من عبارات، ذات صلة بعقائد المعتزلة، حيث كان يعرضها، ويقرنها بقوله: «وهذا موضع غلط فيه كثير من الناس»[2].

وتحمَّل مسؤولية التنمية المعرفية بعده نجلُهُ عمرُ السكوني، خاصة في كتابه «لحن العامة والخاصة في المعتقدات»[3]، فمما قاله فيما نحن بصدده: «ومما يجري على ألسنة العوام، مما لا يجوز إطلاقه، قولهم: «يا ساكن السماء»، و«يا ساكن الخضراء»، و«سبحان مَنِ العُلا مكانه، العظيم سلطانه»، و«مَن يَرَى، ولا يُرَى». ألا ترى أن هذا الإطلاق مخالف لقوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾، ولقوله عليه الصلاة والسلام: «ترون ربكم عيانا»؟!»[4].

ومما يؤكد وعيهم بأهمية العقيدة في بقاء الأمة أو زوالها، أنه ربط سقوط أشبيلية في يد النصارى بتغلغل الفساد في عقائد الناس، كما هو مُؤدَّى قوله: «وكان بأشبيلية إبراهيم ابن سهل اليهودي الشاعر، يُضَمِّن شعرَهُ آيات من القرآن الكريم، محرفة عما أنزلت فيه. فلم يُذْكَر أن أحدا غيَّر عليه ذلك. فكان ذلك، من دواعي خراب أشبيلية»[5].

---

(1) شرح التنبيه والإرشاد في علم الاعتقاد، الورقة 30 أ.

(2) شرح مرشدة محمد بن تومرت لمحمد بن خليل السَّكوني، تحقيق يوسف احنانة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط. 1، 1993، ص. 16.

(3) تحقيق عبد القادر زمامة، مجلة معهد المخطوطات العربية، المجلد 17، الجزء الثاني، شوال 1391/ نوفمبر 1971.

(4) لحن العامة والخاصة في المعتقدات، ص. 252.

(5) م، س، ص. 255.

ناهيك عن الأزجال التي قصد ناظموها إلى تحقيق المقصد المذكور، كما صنع عبد الله ابن محمد الهبطي، وبعده نجله الهبطي الصغير.

ولا جَرَمَ أن مجتمعنا يحتاج إلى تجديد المسار، واستئناف مهمة التصحيح، لِما تحتويه الألسنة من العبارات التي تتنافى مع عقيدتنا الأشعرية، والتي لا تخلو من انعكاسات سلوكية تسهم في تخلفنا وانحطاطنا، وتَحُول دون تنمية بشرية سليمة. ونمثل لذلك بقولهم: «الْـمَـا تَّخْوَى عْلِيَّ»، وهذا فكر مرجئي يجعل الإنسان متحللا من الشعور بأية مسؤولية حُيال ما يصنع، والصحيح أن يقال: «أنا خْوِيتْ عْلِيَّ الْـمَـا»، لأن العاقل لا يمكن أن يقبل أن الماء انتقل من موضعه، أو خرج من الكأس، وقَصَدَه لينسكب عليه. ولا يخفى ما في ذلك من تكريس لعقلية كَسُولة لا تتحمل المسؤولية تجاه نفسها وغيرها.

وحيث إن المعنوي لا يتجزأ؛ كما يقول علماء الكلام؛ فإن هذه العقلية الكسولة اللامسؤولة تسري في كل حركاتنا، وسكناتنا، وعلاقاتنا الاجتماعية. ويقاس عليه قولهم: «ضْرَبْنِي الحَيْطْ»، والصحيح أن يقال: «ضْرَبْتْ الحَيْطْ». ويُقاس عليه أيضا الأخطاءُ الطبية؛ بل المجازر؛ التي يرتكبها أطباؤنا، فما ترى منهم إلا الاجتهاد في التملص من جرائمهم بعبارة: «هذا قَدَرُ الله». وتتردد كثيرا، خاصة في الأوساط التعليمية والتربية، عبارة «العْصَا خَرْجَتْ مَنْ الجَنَّة»، ولا يخفى ما فيها من إقصاء للتعقُّل وتكريسٍ للظلم بين أفراد المجتمع، إلخ.

أما قولهم: «إن شاء الله»، فلا معنى له، إلا عدم الوفاء بالوعد، بل صارت مرادفة لوَعْد عُرْقُوب. والحال، أنها في عقيدتنا إعلان عن تحمل المسؤولية بوجوب الوفاء بما تعهد اللسان بفعله وإشهاد لله تعالى عليه.

وإذا انتقلنا إلى شريحة الطلبة، وهم النخبة المُعَوَّل عليها في عملية التنمية، رأينا عباراتهم تفصح عن غياب البُعد الأشعري في طريقة تفكيرهم. فالطالب عند النجاح تصدر منه عبارة «جَبْتْهَا بَذْرَاعِي»، فيكون بذلك معتزليا متطرفا، وعند الرسوب يقول: «هذا ما قَدَّرْ الله»، فيكون بذلك جبريا متطرفا من حيث لا يدري. مما يؤكد الجهل المطبق لأصل من أصول الأشاعرة، وهو «الكسب» الذي مفاده أن «الله تعالى خالق للفعل، والعبد مكتسب له». فالطالب في الحالتين يجب أن يقول: «الله تعالى خلق فعلي، لكنني مكتسِب له، سواء نجحت أو رسبت».

ناهيك عن عبارات، قد تكون أكثر خطورة مما ذكرنا، لِما يؤديه ظاهرها من الشرك والوثنية، من قبيل: «الله تَيَعْطِي الفُولْ غِيرْ لَلِّي ما عَنْدُو ضْرُوسْ»، «اليتيمْ يبكي، وْربي يْزيدْ عْلِيهْ»، «جْرِي يا التَّاعَسْ مَنْ سَعْدْ النَّاعْسْ»، «وحَقْ الْبْزِيزِيلَةْ اللِّي مْدَغْتِي مَنِّي»، «الدَّنْيَا بالْمْعَارَفْ والآخْرَة بِالزْرَاوَطْ»، وعند إزالة الطفل لأحد أضراسه، تنصحه الأمُّ أو الجَدّة ليستقبل الشمس مناديا: «آ الشَّمْسْ هاكِ سَنَّتْ الحْمار واعْطِينِي سَنَّتْ الغْزَال»، مما فيه من غَرْس لقابلية الإهانة والمذلة لدى أطفالنا، بدلا من تنشئتهم بمقتضى قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ﴾[1]، ناهيك عمّا تحمله من لوثة وثنية.

وهذه النماذج؛ وغيرها كثير؛ تقرر أن المعرفة لا يمكن أن تكون في معزل عن التنمية البشرية، وتؤكد أن الدَّرْس الكلامي، يجب أن ينزل من الأروقة الجامعية والأكاديمية إلى المجتمع، ليقوم بوظيفته في تجذير «العقيدة الأشعرية»، بتقريبها إلى العوام، وليضطلع بدوره الأصيل في التنمية المعرفية التي هي أمٌّ لِكل تنمية، وركنٌ في كل إصلاح.

---

(1) سورة الإسراء، الآية: 70.

المستوى الثاني: الحضور المتميِّز لعلم الكلام في كتب الفتاوى والنوازل المغربية، وهذا يذكرنا بزمن الاجتهاد الفقهي في المراحل الأولى من مراحل التطور الفقهي الإسلامي. فمن العبارات المتداولة بين الباحثين في العلوم الدينية عموما، والفقه خصوصا، عبارة «اختلاف الأحكام باختلاف الزمان والمكان»، ومن الأدلة التي يكثر إيرادها، في تقرير ذلك، صَنيعُ الشافعي، إذ كان له مذهب فقهي في العراق، ثم صار له مذهب آخر عندما رحل إلى مصر.

ولا جرم أن الشافعي، لم ينفرد بذلك، بل هو ديدن الفقهاء، في زمن الإبداع الفقهي. فلم نر فقيها مغربيا، رحل إلى المشرق، لدراسة الفقه وغيره من العلوم، ثم عاد إلى المغرب، ليدعو الناس للعمل به، دون نظر في المعطيات المغربية المخالفة للظروف والملابسات التي بُنِي عليها ذلك الفقه في المشرق.

ولعل هذا المعطى، من أهم ما يجب اعتباره، في الفتاوى الفقهية المعاصرة، التي أصبحت بمثابة المُعَلَّبات، التي تُصَنَّع في بقعة من بلاد المسلمين، ثم توزع في سائره، مما أوقعنا في فوضى فقهية، تولى كِبْرَها أدعياء، أساءوا إلى الإسلام والمسلمين، بما لست في حاجة إلى تسليط الضوء عليه، وأدنى ما يمكن أن يواجَهوا به حِكمة قالتها العرب: «ما هكذا، يا سعدُ، تُورَد الإبل!».

إن للمشرق خصائصه التي تميزه، كما أن للمغرب خصائصه التي تميزه. والسياق الذي تتحرك فيه الثقافة المشرقية غير السياق الذي تتحرك فيه الثقافة المغربية. والكلام على فقه معاصر، دون مراعاة ذلك، مدعاة للوقوع في «الفوضى الفقهية».

ولما كانت أهم خصيصة في الثقافة المغربية، الانبناء على «العقيدة الأشعرية»، و«الفقه المالكي»، و«التصوف الجنيدي»، بحيث يظل فهمنا قاصرا عن فهم هذه الثقافة، وتبقى أحكامنا لا وزن لها، ما لم ننطلق من مقدمتين ضروريتين:

أولهما: استحضار هذه الخصيصة نصب أعيننا، عندما نكون بصدد البحث في مسألة كلامية، أو فقهية، أو صوفية، ذات علاقة بالمغرب؛

ثانيهما: إدراك التداخل العميق، بين الأركان الثلاثة المذكورة، حيث لا يمكن أن نتصور فقها مغربيا، دون ربطه بالتوجه الكلامي والنزعة الصوفية، كما لا يمكن أن نتصور، في تاريخ المغرب، فقيها، دون أن يكون متكلما وصوفيا، إلا مَن شذ.

المستوى الثالث: أن «المذهب الأشعري» ظل في تاريخ المغرب الطويل السلاح العاصم للأمة من الفرق الضالة، ولا يزال قادرا على القيام بهذا الدور، لاسيما إذا علمناَ أن أبناء المسلمين عموما، والمغاربة خصوصا، يتعرضون في عصرنا هذا لحملة شرسة في عقر دارهم من لدن المنصِّرين، فكيف يكون الأمر عندما يعيشون في بلاد أوربية، حيث المنصِّرون أكثر نشاطا، وأوسع حرية، وطرق التحايل لسلخ أبنائنا عن دينهم أيسر؟!

وعليه، فإن دراسة وضعية الطفل المسلم في بلاد المهجر، على هذا الضوء، تعتبر أولى الأولويات، حيث إنه مهدَّد في أعز ما يملك، وهو عقيدته.

وهذا ما يستفزنا لطرح أسئلة كثيرة، لعل أهمها:

ألم يَحِن الوقت لوضع برنامج علمي، تتبناه مؤسساتنا الرسمية لحماية عقيدة الطفل المسلم في بلاد المهجر؟

وهل الإجراءات التي اتُّخِذت، لتحصين هذا الطفل دينيا، استطاعت أن تدرأ هجمات المنصِّرين التي استقطبت الكثير من أبنائنا الذين غدا كثيرٌ منهم؛ بدورهم؛ من أنشط المنصِّرين في بلدانهم الأصلية؟

تعددت الإجابات، بيد أنها كانت إجابات مفرغة من أي محتوى حقيقي، ويا ليتنا طرحنا السؤال التالي لعله يقودنا للحل المناسب:

لماذا فشل المنصرون في استقطاب آبائنا وأجدادنا؟

وهذا يقودنا لسؤال آخر:

ما طبيعة الحصانة التي جعلتهم في منجى من سهام التنصير؟

قد نجد بعضا من الجواب عندما نلقي نظرة على واقع التعليم في مغربنا الحبيب، في فترات تاريخية، قد تقرُب منا وقد تبْعُد، فنعلم أن بعض المتون العقدية كانت إلزامية في التعليم، وهي متون تلخص العقيدة الأشعرية بأدلتها، بأسلوب يفهمه الخاصة ولا يعسر على العامة. ولعل أهم هذه المتون «أم البراهين» للسنوسي، التي استطاعت أن تحقق مقاصد جليلة، ليس فقط على مستوى تعريف الناس بأشعريتهم تعريفا صحيحا، بل أيضا على مستوى تحصينهم مما يهدد عقيدتهم، كما تدل على ذلك الشروح الكثيرة التي قيدها علماء المغرب على «الصغرى» وسائر عقائد السنوسي، والتي خصصت حيزا هاما من ورقاتها للرد على ضلالات النصارى.

وهذا ما نحن في أمس الحاجة إليه، في هذه المرحلة العصيبة التي نجتازها، حيث لا أقول بأن أبناءنا ومثقفينا لا يحفظون المتن المذكور، بل لا يعرفونه أصلا. هذا في بلدنا الحبيب. أما في بلاد المهجر، فالحديث ذو شجون.

وعليه، فهل الدعاة الذين تنتدبهم الجهات الرسمية، لتأطير المغاربة في بلاد المهجر خلال شهر رمضان، يحيطون علما بالمتون العقدية التعليمية؟

ليس هذا السؤال عبثيا، لأنني استغربت عندما وجدت بعضهم، وإن كانوا يُنتدبون بموجب عهد وثيق بينهم وبين الجهات الرسمية، بل بينهم وبين الله تعالى، ليكونوا

سفراء مشرِّفين لأشاعرة المغرب، لا يعلمون أصلا بوجود متن اسمه «أم البراهين»، ولا يدركون الحدود الفاصلة بين المصادر المعرفية للأشاعرة والمصادر المعرفية لحشوية الحنابلة، مما يستفزنا لطرح سؤال استنكاري: كيف لغير المؤطَّر ـ بفتح الطاء ـ أن يكون مؤطِّرا ـ بكسر الطاء ـ لغيره؟! والله المسئول أن تكون هذه الطامَّة حالة استثنائية، لاسيما أنني أعلم بوجود دعاة في مستوى تحمُّل المسؤولية، ويشرِّفون المغرب بعلمهم وصدق عملهم.

إن من أهم ما يصنعه العكوف على هذه العقائد التعليمية ـ سواء كانت «الكبرى»، أو «الوسطى»، أو «الصغرى»، أو «صغرى الصغرى»، أو «الحفيدة» (كلها للسنوسي)، أو غيرها ـ أنها حَبَّبَتْ المذهب الأشعري لكل أفراد الأمة. ومَن أحب شيئا، جاهد في سبيله بكل ما يملك. فكيف لو انضاف لذلك، أن هذا المحبوب يُمِدُّنا بالبراهين العقلية للذود عن هويتنا وحمايتها من الاستلاب.

ولا شك أن ما تضمَّنته تلك العقائد من أدلة عقلية، ما زال صالحا لحماية أبنائنا من كيد المنصِّرين. فمن يستوعب دليل الحدوث، ويجعل مِن صغرياته السيدَ المسيحَ عليه السلام، لا يمكن البتة أن ينخدع بدعوى ألوهيته، فـ «السيد المسيح جسم، وكل جسم حادث، فالسيد المسيح حادث»، والإله متعال عن الحدوث. ومن استوعب أن «العالم ملازم للأعراض من الحركة والسكون وغيرها، وملازم الحادث حادث»، والسيد المسيح ملازم لها، فبطلل أن يكون إلها، لأن الإله منزه عن الأعراض. ويلحق بذلك سائر الأعراض، كـ «البنوة» و«الأبوة»، فبطل أن يكون السيد المسيح «ابن الله»، لأن القديم منزه عن الأعراض، وهكذا دواليك.

ثم إذا نظر في القرآن الكريم، وجد هذه البراهين العقلية منسجمة مع ما ذكره بشأن السيد المسيح، فازداد إيمانا بعقيدته الإسلامية، دون حقد على أصحاب الملل المخالفة،

ولا تطلُّع إلى إقصائها، إذ إن العقيدة الأشعرية، المضمَّنة ببراعة في تلك المتون التعليمية، لا تسهم فقط في التحصين من التنصير، بل إنها أيضا تنمِّي ملكة المناظرة لدى مستوعِبها. فقد توسَّل السنوسي بـ «العقيدة البرهانية» للسلاجي الفاسي في مناظراته مع المسلمين كمناظرته مع المغيلي التلمساني في بعض المسائل الكلامية المختلَف فيها، أو مناقشاته للنصارى التي سجلها في شروحه على عقائده، وقيَّد المسائل الكلامية بما يفيد الاحتراز من الوقوع في عقائد النصارى الباطلة، كقوله في «صغرى الصغرى»: «ويجوز في حقهم عليهم الصلاة والسلام ما هو من الأعْراض البشرية التي لا تؤدي إلى نقص في مراتبهم العلية»، حيث قوله «الأعْراض، احترازا من مذهب النصارى، في وصف عيسى عليه السلام بالصفات القديمة».

وهذا ما نحن في حاجة إليه، لأن ملكة المناظرة ملازمة للانفتاح، وهو غاية ما يحتاجه الإنسان المعاصر، وأشرف ما تطالِب به كل الحكومات وهيئات المجتمع المدني.

لقد بان لنا أن عقيدتنا الأشعرية؛ من خلال المتون التعليمية؛ تُعِين على تأسيس الشخصية المسلمة الأصيلة والسوية. فأصالتها بعَضِّها بالنواجذ على عقيدتها وتحصينها من الهجمات والضربات، واستواؤها بانفتاحها على غيرها من ذوي الأديان المخالفة، ووقوفها في وجه كل أشكال الإقصاء الفكري والنفسي والجسدي الذي تختزله كلمة «الإرهاب»، ومواجهتها لظاهرة التكفير التي عانى منها المسلمون قبل غيرهم.

ويزداد تشبث أبنائنا بعقيدتهم الأشعرية المباركة، إذا انضاف إليها الإلمامُ بسيرة أبي الحسن الأشعري، وما تفيدنا به من دروس وعِبَر، من قبيل أنه أسس مذهبه لإخماد الصراع المحتدم الذي غذاه تكفير الفِرَق الكلامية لبعضها البعض، وأنه لم يكفر أحدا من أهل القبلة من أي مذهب كلامي كان، إلخ.

تعقيبات

رئيس الجلسة:

الشكر الوافر لفضيلة الدكتور العلامة محمد الفقير التمسماني والدكتور العزيز خالد زهري على هذين العرضين المفيدين والعميقين، والذي أثارني فيهما شخصيا كونهما وضعا اليد على جوانب أساسية في وظيفة هذا العلم، حقيقة؛ إنني أُكْبِر فيهما جرأتهما وصدعهما ببعض المواقف التي عادة ما يقع التستر بإعلانها في مثل هذه المجامع الرسمية، وأعتقد بأنه بدون الكشف على هذه الجوانب وبدون طرح الأسئلة العريضة والعويصة والعميقة التي أثارتها المداخلتان، وأشار إليها الدكتوران بطرحهما، أقول دون الانتباه إلى هذه الأسئلة، وإلى البحث عن الجوانب التقريبية أو التوافقية لمعالجة الإشكالات الحقيقية والعميقة التي طرحاها، سوف لن يكون البحث في الدرس العقدي الأشعري بحثا مجديا أو مفيدا ونافعا.

أعجبني كثيرا ـ بكل صراحة وصدق ـ نوع وطريقة المعالجة التي أثارها الدكتور التمسماني، وقدرت فيه الآن؛ تفضله وسبقه للإشراف على هذا الماستر بهذه الكلية؛ لأنني كنت أعتقد أن إثارة مثل هذه الإشكالات بهذا الماستر قد لا يُنتبه إليها، ولكن ظهر أن الدكتور التمسماني ـ حقيقة ـ يشاركني ويشاطرني في كثير من الهموم التي اشتغل عليها بالمركز، وأظنكم قد انتبهتم جيدا عندما كنت أتحدث عن المرتكزات التي يقوم عليها العمل بمركز أبي الحسن الأشعري، إلى جوانب مما أقصده في هذا الكلام؛...إذ هناك قواسم مشتركة قوية بين المطامح التي طرحها هذا العرض، والأسئلة التي يقوم عليها المشروع العلمي بمركز أبي الحسن الأشعري.

وبطبيعة الحال لا نقصد أن كل ما ذكره الدكتور التمسماني والدكتور خالد زهري هو كلام نهائي وقطعي، كلا، والمهم أنهما طرحا أشياء، ستشعل الكثير من النقاش، وستثير كلمات تعقيبية ـ لاشك ـ ومداخلات أظن أنها ستغني هذه الجلسة،

وستزيدنا وعيا بالإشكالات التي ينبغي أن تُعالج وتُثار في هـذا المقـام تنبيهـا إلى أهميـة ووظيفة العلم الذي نحن بصدده.

إننا ـ أيها السادة ـ لا ننتبـه إلى وظيفـة علـم الكـلام في واقعنـا المعـيش؛ أي وظيفتـه العقدية والعلمية؛ إذ لا بد من البحث في تحيينه، وربطه بالقضايا المطروحة والمعالجـة في واقعنا الآني، وإذا كان ابن خلدون قد أعلن منـذ زمـان بـأن علـم الكـلام قـد اسـتنفد أغراضه، فالسؤال الحقيقي المطروح الآن هو: ما فائدة البحث في علم الكلام الأشعري بالآليات وبالمضامين التقليدية؟ هل يمكن بـالرجوع إلى هـذا الفكـر أن نؤسـس فكـرا عقديا جديدا نستلهم فيه تلك الآليات والمنهجيات والأساليب الجدلية والعلميـة التـي أثيرت في الماضي لنطور البحث الفكري العقدي المعاصر؟ حقيقة هذه أسـئلة مهمـة في ثقافة وفكر هذه الأمة الآن.

لن أطيل علـيكم ولـن أتـدخل كثـيرا في توجيـه النقـاش، لكننـي آمـل أنْ أجـد في مداخلاتكم ما يحفز الأستاذين الكريمين وربما أنا معهما لمزيد من التعميق والتـدقيق في الموضوع المتعلق بجهود المغاربة في خدمة الفكر الأشعري.

والكلمة الآن لتعليقات السادة الأساتذة الحاضرين معنا:

مداخلة الدكتور حسن عبد الكريم الوراكلي:

بسم الله الرحمن الرحيم والصلاة والسلام عـلى خـاتم الأنبيـاء والمرسـلين، معلمنـا وقدوتنا سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن اهتدى بهديه إلى يوم الدين، أولا أحب أن أعرب عن سعادتي بزيارة هذا المدرج العلمي للمرة الثانية حيث كانت الأولى قبـل 20 سنة، كنا جلسنا فيها مع الدكتور محمد الحبيب التجكاني، في ندوة علمية تتعلـق بعلـوم القرآن وبمصنفات المغاربة فيه، وكنت يومئذ قدمت بحثا ضاع مني فمن وجده مـنكم فليتفضل علي به، وقد كان عن تراث التهامي الوزاني، ،أحب في بداية هذا التدخل ـ في

الحقيقة - أن أسجل بعض الملاحظات لنفسي ولمساءلة الأساتذة، ولما رأيت أن الأمر ربما يكون فيه فائدة طلبت الكلمة.

أحب أن أنوه بالباحث الواعد بمركز أبي الحسن الأشعري للدراسات والبحوث العقدية، الأستاذ العالم الجاد الدكتور جمال علال البختي فيما خطط له بمعالجة قضايا فكرية وعقدية بالمركز وخارج المركز كما فعل، في الحقيقة كنت أسمع وأستفيد، وأسجل بعض ما يمكن أن يكون له صلة بالموضوع.

الدكتور خالد زهري باحث مطلع والذي أفادني ويفيدنا دائما بما يقدمه، ذكر ملحوظة ضمن ما يؤاخذ بها المشتغلون بالتراث العربي الإسلامي من المستشرقين/ المستعربين.

يوسف بن تاشفين مكروه عند هؤلاء الدارسين وقد يكون إذا أنا أحسنت الثقة بالكلام قد يكون الشخصية الإسلامية الوحيدة التي يكن لها هؤلاء الدارسون حقدا وكراهية كبيرين بحكم ما كان له من مواقف جهادية استطاع بها أن يمد في حياة الإسلام بشبه الجزيرة الإيبيرية، ولكنه لم يكن الوحيد، فمن قبله المنصور بن أبي عامر الذي قضى حياته غازيا في شبه جزيرة إيبيريا وعرف النصارى قدرته في هذا المجال، وثمة دراسات وبحوث عن المنصور بن أبي عامر ألفها غير واحد من أساتذة الاستعراب الإسباني، وظلت صورة المنصور بن أبي عامر تقض مضاجع الإسبان عقودا طويلة بعد وفاته، على نحو لم يكن لصورة يوسف بن تاشفين هذا الوقع في نصارى الأندلس.

كذلك كأني سمعت خالد زهري يقول في معرض الموازنة بين يوسف بن تاشفين والمعتمد بن عباد، قال هذا مجاهد وكانت له مواقف مشهودة، والآخر كأنني سمعت أنه كان خائنا، لا أجد من نوه بهذا من أساتذة الاستعراب، في الحقيقة ثمة إشكالية لا

نطيل بها، ولكن يمكن أن نقول أن مسار هاتين الشخصيتين في تاريخ الأندلس كان مختلفا على حين ننوه بيوسف بن تاشفين بما يستحقه، كذلك لا يمكن أن ننال من المعتمد بن عباد، على الأقل حينما يتعلق الأمر بالجانب الثقافي والديني والأدبي والشعري، المستشرقون نوهوا بالمعتمد بن عباد، وتبعهم على ذلك دارسون مشارقة، وشنوا على يوسف بن تاشفين ورموه بتهم لا تصح لا تاريخا ولا عقلا ولا فكرا .

رغم اتهام أهل المغرب (المغرب الأقصى) من قبل المستشرقين/ المستعربين بالنقل، واتهام النشاط العلمي لأهل الغرب الإسلامي في مختلف حقوله ومجالاته بالضعف من قبل المستشرقين أمر لم يكن مقصورا على ما يتعلق بالدرس الكلامي، وهو ـ أي الاتهام ـ أمر ينطلق عند المستعربين من تصور المركزية العلمية والثقافية والمذهبية التصورية في أوربا وفي الغرب؛ ولذلك نجدهم يتحدثون عن الفلاسفة والمفكرين والمترجمين المسلمين بأنهم كانوا مجرد نقلة لتراث اليونان إلى اللغة العربية، مع الإشارة إلى عناية فلاسفتنا بشرح هذا التراث التي قام بها بعض علماء الأندلس خاصة ابن رشد. لكنهم ينكرون لهؤلاء الفلاسفة أي إضافة قدموها إلى الفكر والثقافة بصفة عامة سواء تعلق الأمر بعلم الكلام أو الفلسفة أو المنطق أو التاريخ. وأنا لا أعمم ـ طبعا ـ إذ أقول دائما: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ ۚ ٱعْدِلُوا۟ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾[1] والمستعربون/ المستشرقون ليسوا سواء، لكن ثمة طائفة من هؤلاء يتبنون هذه النظرية ويقولون بها وترى كتبهم ومؤلفاتهم وكتبهم المدرسية تزخر بهذه الأمثلة التي ذكرنا.

ثم قضية الشروح والحواشي والمختصرات يختلف القول فيها على عهد ابن خلدون، وكانت ثمة انتقادات للعلماء على هذه النماذج الأولى من التأليف، رأى فيها بعضهم أنها

---

(1) المائدة: 9.

لا تفيد الطالب الذي يجب أن يتوسع وأن يستقصي وما إلى ذلك، وتعميمها فيه شيء من التسرع.

وكتاب الإرشاد للجويني من الكتب التي عني بها المغاربة في المشرق، وقد عرفنا من هؤلاء المغاربة من كان يعنى بإقراء الإرشاد بمكة، وعرفنا منهم من كان يعنى بإملاء ما يتحدث به على الطلبة في حلقة يتصدر فيها قراء هذا الكتاب، وبالنسبة لأصول الفقه عند المغاربة، يقال بأن المغاربة لم تكن لهم عناية بهذا الفن أو بهذا العلم، طبعا لا نطيل الكلام بما يثبت هذه العناية، ولكني أحيل إلى عملين اثنين كلاهما في شكل معجم فيما ألف المغاربة والأندلسيون من أعمال في حقل أصول الفقه أحدها للأخ العزيز الراحل الدكتور الحسين الحيان، وعمل آخر نشرته جامعة أم القرى نحو عشر سنوات وكان الذي أعده استغرق منه وقتا طويلا، وثالث عمل أعد للدكتوراه في جامعة الإمام محمد ابن سعود الإسلامية في الرياض.

أنتقل للحديث مع الدكتور محمد الفقير التمسماني الذي ذكر أن هناك عناصر أربعة المالكية الأشعرية السلفية؛ أي سلفية تعني؟ السلفية سلفيات على غرار أن الحداثة حداثات.

وأمر آخر أثاره الدكتور محمد الفقير التمسماني والحقيقة أنه جدير بالعناية، وهو أن الإسحاقي كتب في رحلته ما قرأه علينا الدكتور وفحواه أنه (لا دين في المشرق) وأن الإسلام إنما هو في المغرب، أحب أن أضيف حقيقة أخرى أن من أهم مصادر التأريخ للمشرق بصفة عامة وللحجاز بالذات لمكة المكرمة والمدينة المنورة، من أهم المصادر على استجلاء الجوانب التاريخية للمدينين الرحلة المغربية، وهذا لا نقوله بوصفنا مغاربة، ولكن قاله قبلنا عالم الجزيرة الأستاذ حمد الجاسر الذي كان يستحث طلاب العلم المشتغلين بتاريخ الحجاز وخاصة مكة والمدينة كان يستحثهم على النظر في كتب الرحلة المغربية، وكان هو ممن شغلوا بذلك وكان حين أراد أن يقرأ «ماء الموائد» رحلة

أبي سالم العياشي وجد صعوبة في الخط وقرر الرحلة إلى اسطنبول للجلوس عند أحد العلماء المغاربة، فيقرأ بين يديه هذه الرحلة، وقد فعل ذلك وذهب وجلس في ضيافة الأستاذ محمد بن تاويت، يقرأ بين يديه مخطوطة ماء الموائد، وهي ليست رحلة عادية بل هي ديوان علم ـ كما قيل ـ.

الذي أحب أن أضيفه هنا مما ذكره الدكتور أن المغاربة مثل ابن رشيد المغربي وغيره سجلوا ما لم يسجله غيرهم حينما رحلوا إلى مكة والمدينة، وبالذات ما يتعلق بالبدع بدع الحج، وتجد إذا قرأت التجيبي وابن رشيد والعبدري وغيرهم انتقادات كثيرة فيما يتعلق بهذا الجانب، ثم أمر آخر وهو أن العبدري له قولة كالتي للإسحاقي حينما زار مكة والمدينة، ويبدو أن الحركة العلمية يومئذ كانت محدودة أو كان الناس في شغل عن العلم، قال لا علم في مكة والمدينة والعلم الذي يوجد إنما هو في حواضر المغرب.

وأسأل الدكتور عن كتاب «المقنع» لابن الطلاع، وما أدراك ما ابن الطلاع، لم يقرأ علينا ترجمة، ولقد عنيت إحدى المشتغلات بالتراث العربي من المستعربين ببناء فهرسة لابن الطلاع؛ جمعت فيه شيوخه ومروياته وما إلى ذلك وإن شاء الله لعلها تصدر في ترجمتها العربية قريبا.

وما يتعلق بواقع الدرس العقدي بالمغرب حاليا في مجال البحث أحب أن أنوه هنا بهذين الرجلين الدكتور جمال علال البختي والأستاذ يوسف احنانة لما قدماه من أعمال متميزة، حقيقة هذه ليست إشهارا لأعمالهما، ولكنه إشهار علمي، فمن لم يقرأ منكم ما كتبه الرجلان سواء فيما حققاه من نصوص أو كتبا من أعمال، لها ارتباط وثيق متصل بعنوان هذه الندوة، وقد سعدت برفقة الأستاذ يوسف احنانة في ندوة أبي الحسن الأشعري في رحاب الأزهر الشريف السنة الماضية، فكان درة المحاضرين فيما يتعلق بهذا الجانب.

المشارقة أيضا بحثوا، وهناك أعمال أنجزت، لكن فيما يتعلق بتدريس هذه المادة أنا اطلعت على برامج مفردات تدريس هذه المادة في بعض جامعات المشرق، وأستطيع القول هكذا بسرعة أن هذه البرامج أو المفردات ليست كلها مما يرد من قبلنا، مما يتعلق بالفكر الأشعري وليست كذلك بالمقابل مما يمكن أن نرفضه جميعا، ثمة جامعات تمارس فهما بغية إفهامه لطلاب العلم في كلياتها ومعاهدها بما يمكن أن يكون مجالا لنا للإفادة منه، ثمة جامعات في الأردن بالذات ما تقدمه من محاضرات ودراسات حول الفكر الأشعري قد يبدو مفيدا عند من يحصر نفسه في نطاق معين، لا يرد أن يتخطاه، وشكرا لكم على هذه الكلمات.

مداخلة الأستاذ يوسف احنانة:

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله وبارك على سيدنا ونبينا ومولانا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليما وعلى آله وصحابته الطاهرين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين وبعد:

نشوة الميكروفون بلية من البلايا، وحتى لا تستهوينى هذه النشوة سأكون مختصرا قدر ما أستطيع.

في البداية وأنا أستمع إلى المداخلتين للأستاذين الجليلين عنت لي مجموعة كبيرة من الملاحظات، والملاحظات الكبيرة العامة، وهي التي أريد أن أبدي الحديث فيها ولا أطيل الكلام فيها.

فالحديث عن العقيدة الأشعرية وعن الدرس الأشعري في الغرب الإسلامي وفي العالم الإسلامي جملة وتفصيلا، هو حديث يتعلق بثلاث جوانب أساسية، الجانب الأول هو جانب اليقين الإيماني، وقد كان في تاريخ وفي سيرة أبي الحسن الأشعري

درس وحكمة وعبرة؛ ذلك أنه مر في تجربة حياته على مستوى العقائد بمستويات متعددة، ولم يستقر قراره في النهاية إلا إلى عقيدة أهل السنة والجماعة وهي عقيدة الأشاعرة التي ضمن له اليقين واليقين التام.

المسألة الثانية: وهي الجانب السجالي والجانب الجدالي، ذلك أن العقيدة الأشعرية بامتياز هي العقيدة التي مكنت المسلمين والمؤمنين عبر تاريخ الإسلام الطويل من السجال والدفاع عن الثوابت الإيمانية مع أصحاب الأهواء والملل والنحل الأخرى المتطرفة والغالية سواء في داخل البلد الإسلامي أو خارجه.

الجانب الثالث: وهو جانب المقدمة الأولى للشريعة، ذلك أن الجانب الإيماني العقدي هو الذي يعطيك الاستمرارية ويعطيك الثبات في بناء شريعتك صلاتك وصيامك وزكاتك وحجك ومشمول عبادتك على اقتناع ويقين، ولعل الكلمة التي أوردها الأستاذ محمد التمسماني المتعلقة بمعرفة الله النظرية والتي ينبغي أن يتقدم على الايمان وهي كلمة جعفر الصادق وإن كان شيعيا، لكن كلامه كلام حق، فحينما سئل لماذا ندعو الله ولا يستجاب لنا؟ أي نتوجه إلى الله بالدعاء ولكن لا يستجاب لنا فقال: إنكم تدعون من لا تعرفون، فلو أنكم عرفتم الله أولا ثم توجهتم إليه بالدعاء لاستجاب لكم فمعرفة الله أولا والإيمان أولا هو الذي يقدم المقدمات الممهدات للشريعة وسائر العبادات باختصار شديد أخلص من المداخلتين في مفهومين أساسين مركزيين: مفهوم الخصوصية المغربية، ومفهوم التجديد.

ـ مفهوم الخصوصية: مفهوم الخصوصية المغربية في العقيدة الأشعرية مفهوم وارد وثابت وحقيقي، فالذي ينظر إلى المغاربة عبر تاريخهم الطويل تاريخ تأليفهم للدرس العقدي وفي مؤلفات العقيدة ويعتبروهم أنهم مجرد مجترين لكلام السلف من المشارقة، واهم ومتخيل، فالمغاربة أبدعوا كل الإبداع في مجال العقيدة، وأبدعوا إبداعات مهمة

تعتبر اليوم من الأشياء التي يرجع إليها في المشرق و المغرب، ولعل الإطلالة على كتب العقائد التي ألفت في الغرب الإسلامي سواء في الأندلس والمغرب أو في تونس والجزائر أو في ليبيا يجد أن هناك تميّزا وأن هناك خصوصية للذات المغربية، في هذا الجانب والقوس إذن لو فتح في هذا المجال سيستغرق وقتا طويلا أفتحه وأتركه مفتوحا لعل القارئ منكم والقارئة منكن تجيب عن ذلك السؤال وتثلج صدورنا في هذا الجانب.

ـ مفهوم التجديد: الجانب الآخر هو مفهوم التجديد في أمور، اعتقد أنه في سنة ألفين وسبعة 2007م في مدينة وجدة، كنا أنا والأستاذ جمال علال البختي، حضرنا ندوة حول الفكر الأشعري، فتقدمت بورقة مختصرة حول الجوانب التي ينبغي أن يتم التجديد فيها في العقيدة الأشعرية، ولعل الضرورة الملحة اليوم في العالم المعاصر من أجل تجديد العقيدة والفكر الأشعري، ولكن سؤالا ينبغي أن يكون بريئا وليس ملغوما، أي موجها بتوجيهات خارجية وبمذاهب وافدة تحاول أن تستغرق الفكر الأشعري وتحتويه بجلباب معين أو بتصور معين، الحقيقة أن هذا الوهم وهذا التبرير الإيديولوجي للتجديد ينبغي أن لا نغالط به أنفسنا، وأن لا نغالط به الآخرين، فإذا أردنا أن نجدد العقيدة والفكر الأشعري، وأن ننظر إلى واقعنا المعاصر فينبغي أيضا أن لا ننسى هويتنا وننسى تاريخنا وأن لا ننسى ثوابتنا وأن لا ننسى كل ما يكون كياننا وأسئلتنا الميتافيزيقية القديمة والحديثة وشكرا.

مداخلة الدكتور أحمد مونة:

شكرا للسيد رئيس مركز أبي الحسن الأشعري للدراسات والبحوث العقدية بتطوان على هذه المحاضرة القيمة التي أتمنى أن تكون فاتحة خير لندوات أخرى وأعمال علمية أخرى، والشكر للأستاذين الكريمين الدكتور خالد زهري، والدكتور محمد التمسماني.

أول ما يثار في ذهن قارئ نصوص العقيدة الأشعرية هو ما أشار إليه الباحثان الجليلان من موضوع: «مفهوم النظر».

النظر هل هو واجب على المكلف؟ هل المكلف إذا لم ينظر يخرج من دائرة الإيمان؟ هل لا يضرب له بنصيب في الإيمان؟ إلى غير ذلك مما يتولّد عن هذه القضية الشائكة جدا عندما نتأمل مفهوم النظر منطقيا: النظر: (هو ترتيب اعتقادات وظنون يُتوصل بها إلى اعتقاد أو ظن). عندما ناقش علماؤنا مسألة النظر لم يناقشوا النظر كمفهوم مطلق، وإنما ناقشوه من زاوية مقتضيات النظر؛ قبل أن ننظر في المقتضيات والأسباب العلمية المعرفية و المنهجية التي بها نتوسل إلى ما نريد أن ننظر فيه، أكثر من هذا قسموا النظر إلى قسمين: نظر صحيح، ونظر فاسد، ووضعوا شروطا للنظر الصحيح، وكأنهم يتحدثون في النظر عن مفهوم الاجتهاد. وعندما نتأمل مفهوم النظر يجعلون النظر مرادفا لمفاهيم أخرى التفكر والاعتبار والاستدلال وأحيانا الدليل، إذن المسألة ليست بالبسيطة حتى نجعل عاميا مكلفا به، وإلا سيكون الأمر من تكليف ما لا يطاق، إذن وقفت على هذا المفهوم في نصوص كثيرة سواء التي حققها الأستاذ يوسف احنانة خصوصا نصوص السنوسي والتي حققها الدكتور جمال علال البختي(ابن خمير السبتي أو السلاجي)، أجد أن هناك نصوصا تأخذ بأسباب المنهجية المنطقية أخذا دقيقا، نصوص مبنية منطقيا بما يسمى بالاستدلالات أو الأقيسة المركبة، والأقيسة المركبة بصنفيها سواء الموصولة أو المقصورة، هي صنف من القياسات المنطقية أي قياس الشمول بحيث إما أن نذكر فيه النتيجة، ونجعل النتيجة مقدمة لاستدلال آخر، أو من قبيل الاستدلالات التي تطوى فيها النتيجة ويبنى على استدلالات أخرى، وهي استدلالات غاية في التركيب، ثم عندما ينتهون منها يلجأون ـ كما فعل الإمام السنوسي ـ إلى قياس الخُلف للتدليل على بعض ما يسمى بالدليل الوجودي.

طيب هل بالإمكان أن نتحدث عن العقيدة الأشعرية، من هذه الزاوية إذ ذاك، فالسؤال: هل بالإمكان تخليص العقيدة الأشعرية من هذا الوجه الصناعي المنطقي الذي جعلها ـ كما أشار الأستاذ التمسماني وتفضل بذلك ـ تبدو بعيدة عن العارفين، أحرى أن تكون في متناول العامة الذين نهددهم بأنهم لن يُضرب لهم بنصيب في دائرة الإيمان ما لم ينظرون؟

الإشكال الثاني: هو في تطور المذهب الأشعري، في البداية المنهجية المنطقية لم تكن منتشرة على نحو عام بحيث يمكن الاستفادة منها في بناء النصوص الأولى أو ما يسمى بطريقة المتقدمين. ولكن في المرحلة الثانية في طريقة المتأخرين، نجد وجها صناعيا عميقا للنصوص الأشعرية؛ هذا الوجه الصناعي سيجعل إمكانية تجاوز بعض المعضلات المنطقية التي وجدت في الطريقة الأولى. كان هناك اعتقاد بأن القواعد تؤسس للمناهج؛ أي أن القواعد المعرفية التي تُبنى عليها المبادئ الإيمانية متلازمة؛ بحيث إن بطلان القواعد يؤدي إلى بطلان المبادئ، أو كما يقال بطلان الدليل موذن ببطلان المدلول. وهكذا بُنيت كثير من النصوص بهذه القاعدة بحيث إن هناك ربطا عضويا بين القاعدة وبين ما يبنى عليها من مبادئ، بعد ذلك عندما تمكن علماء متأخرون أمثال الغزالي من المادة المنطقية، سيظهر أن هاته القاعدة لا تفي بالمطلوب بمعنى أنه لا يمكن أن يوذن بطلان الدليل ببطلان المدلول، أي ليس هناك علاقة تلازمية بين الدليل والمدلول، فتم تصحيح هذا الوضع. إذن عندما نتحدث عن نصوص المتقدمين هناك إخلال كبير بهذا المبدأ.

مثال بسيط: يمكن أن نحصل من مقدمتين باطلتين نتيجة صحيحة، فيمكن أن نقول: كل إنسان فرس وكل فرس ناطق، إذن كل إنسان ناطق، النتيجة صحيحة ولكن المقدمتين باطلتين، بمعنى أنه ليست هناك علاقة تلازمية بين الدليل والمضمون وليس بطلان الدليل موذن [أي مشعرا بامكانية] بطلان المدلول.

مسألة أخرى عندما يتعلق الأمر بالنص الأشعري وعلى ما يبدو من خلال عرض الدكتور خالد زهري هو أنه نص كان يوفي إلى حد بعيد بالمادة المنطقية في بناء متنه بخلاف ما شهدناه من إبداع مجتهدين آخرين من أمثال الشيخ ابن تيمية الذي سيعطينا صورة أخرى تخرج تماما عما ضبطه وحدده المنطقيون، مثلا في الاستدلالات التي بني وفقها النص الكلامي الأشعري بمتواليات من الأقيسة الشمولية، ولكننا عندما نلتفت إلى النصوص التي أداها ابن تيمية سنجد أنه يعتبر قياس الشمول أرقى أنواع القياسات، وأن ما عداه من قياس الاستقراء أو التمثيل لا يعتبر دليلا قطعيا متى بنيت وفقه الحجج، إذن الذي يفيد القطع في نظره هو قياس الشمول. ابن تيمية في مسألة متعلقة بالعقيدة فيما يسمى بالدليل الوجودي، ينتقد هذا الطرح تماما ويقول: إن الذي هو أولى للتدليل على وجود الله ووحدانيته هو قياس الأولى وليس قياس الشمول وليس قياسات أخرى، والغريب أن قياس الأولى لم يدرج ضمن القياسات المنطقية، ويعتبر في المنطق من الحجج الواهية.

ومؤداه عند ابن تيمية أن له سبيلان: أن ما ثبت لمخلوق من صفات الكمال فإن الخالق يثبت له من صفات الكمال ما هو أولى وأحرى، وما يتميز به مخلوق من صفات النقص فالخالق سبحانه يتنزه عنه من باب أولى أحرى، وما يفضل به مخلوق على مخلوق فالله عز وجل يفضل كل مخلوق من باب أولى وأحرى. وهذا الدليل لم يتطرق إليه الذين اشتغلوا بالمنطق، أضف إلى ذلك قياس الخلف، وهو لا يدرج ضمن المنهجية المنطقية أيضا إذ يعتبرونه دليلا ظنيا.

ولا يفيد القطع بالدليل قياس الاستقراء والتمثيل

هناك كلام كثير ولكن نعطي الكلام للإخوة الأفاضل، وشكرا جزيلا.

مداخلة الدكتور عبد الله الشارف:

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته في البداية أشكر السادة الأساتذة الأفاضل على ما قدموه لنا من كلمات ومداخلات علمية طيبة ومباركة، كما أتمنى لهذا المركز العلمي العقدي مزيدا من التطوير والتقدم والنماء إن شاء الله.

مداخلتي المتواضعة ليست سؤالا، وإنما أعتبرها فائدة مضافة إلى بعض ما ورد في هذا الكلام، الإفادة متعلقة بما موقع الفكر الكلامي الأشعري من واقعنا المعاصر؟ وماذا عساه يقدم لثقافتنا المعاصرة ولمستجداتنا المعاصرة؟ أقول باختصار وهي فكرة وردت طرية أريد أن أحدثكم عنها في عجالة.

إن الفكر الأشعري ينقسم إلى قسمين أساسين: قسم ثابت وقسم متغير، فالثابت متعلق بالعقيدة الإسلامية الصحيحة وهذا القسم الأول هو الذي عبر عنه أبو الحسن الأشعري رحمة الله عليه وكتب عنه ودافع عنه وانتشر في الآفاق الإسلامية، والقسم الثاني هو القسم المتغير عندما ظهر بعض العلماء الكلاميين أمثال الباقلاني ثم الاسفراييني ثم بعد ذلك أبو حامد الغزالي إلى غير ذلك من العلماء الذين مزجوا بين المنطق والفلسفة اليونانية والعقيدة الإسلامية، أقول هذا الجانب المتغير هو الذي ينبغي أن يدرس بتمحص ويُعنَى به بعرضه على طاولة البحث العلمي. أما الجانب العقدي الثابت فهو له علاقة بالوحي ثابت وسليم ينبغي أن لا يمس ونحن نفتخر بأبي الحسن الأشعري بهذا الموقف العظيم وهذه المجهودات التي بذلها في هذا الإطار.

لكن الجانب الفلسفي والكلامي له ما له وعليه ما عليه، قد يقول قائل: ماذا ينفعنا علم الكلام الفلسفي هذا؟ وماذا نستفيد منه في حياتنا المعاصرة؟ أقول: نستفيد منه أشياء وأشياء مهمة الآن، نحن نواجه تحديات عالمية، فكرية وثقافية. بالأمس القريب كان مجموعة من الأساتذة المخالفين يكتبون عن القرآن والسنة والعقل العربي، إنني

أعتبر أن كثيرا من الأطروحات والأفكار التي لها علاقة بعلم الكلام؛ من حيث الجدل والمناظرة، وقلما تجد من يناظر هؤلاء وغيرهم من المناوئين للفكر الإسلامي، فأنا أرى ـ والله أعلم ـ أن تتطور المدرسة الكلامية الإسلامية في هذا الجانب، يعني أن نستفيد من علم الكلام الأشعري ومن كل أنواع الكلام، نستفيد الطريقة الجدلية وطريقة المناظرة؛ لأن سلفنا الصالح وعلماءنا الأوائل واجهوا تحديات يونانية وفلسفية ويهودية ونصرانية ومجوسية إلى غير ذلك، الآن نحن نواجه تحديات جديدة، فعلينا أن نطوّر هذا الفكر؛ بحيث نستفيد المنهج الجدلي وطريقة المناظرة لإفحام الخصوم، وسنجد في هذا التراث ـ إن شاء الله ـ كنزا وذخيرة عظيمة، بشرط أن نتقن ما عند الغير/ الخصم الجديد من لغة وأساليب فكرية حديثة، ولذا أنا أنصح طلبة العلم أن يتعلموا اللغات الأجنبية وما يتعلق بالعلوم الإنسانية والفلسفات الحديثة؛ لأن الله تعالى عندما يقول: ﴿وَجَٰدِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾[1]؛ أي تجادل كل المعارضين والمبتدعة في الداخل والخارج... وإذن يجب علينا أن نطور طريقة الجدال والمناظرة، ومن هنا أدعو إلى الاستفادة من علم الكلام الأشعري... وشكرا.

---

(1) النحل: 125.

صور من وقائع الندوة



صورة لرئيس مركز أبي الحسن الأشعري الدكتور جمال علال البختي في افتتاح أعمال الندوة



الأستاذ الدكتور محمد الفقير التمسماني الإدريسي أثناء إلقاء مداخلته



الدكتور خالد زَهْري أثناء إلقاء عرضه



صورة لجانب من الحضور الكريم



صورة من جانب آخر للحضور الكريم



صورة جماعية بعد انتهاء الندوة